COLECCIÓN SEMINARIOS

Hermenéutica del relajo

y otros escritos sobre filosofía mexicana contemporánea

Carlos Oliva Mendoza

FFL
DGAPA
UNAM

HERMENÉUTICA DEL RELAJO

Y OTROS ESCRITOS SOBRE FILOSOFÍA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

SEMINARIOS

CARLOS OLIVA MENDOZA

HERMENÉUTICA DEL RELAJO

Y OTROS ESCRITOS SOBRE FILOSOFÍA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Hermenéutica del relajo y otros escritos sobre filosofía mexicana contemporánea fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT-IN-403008 “Historia de la Estética”

Primera edición: 2013
1 de julio de 2013

ISBN 978-607-02-4477-3

Impreso y hecho en México

Para Pedro Enrique y Miguel

Yo iba a decir algo; cogí la pluma para eso,
cogí mi alma para eso;
¿qué iba a decir?... yo iba a inventar algo.

José Carlos Becerra

PRÓLOGO

Lo desconocido es casi nuestra única tradición.

José Lezama Lima

He reunido en este libro una serie de ensayos que escribí en la primera década del siglo XXI. Son textos que, en la mayoría de los casos, se formaron a partir del trabajo seminal que implica la reseña bibliográfica. En cada uno de estos ensayos he intentado discutir con mis colegas, maestras y maestros. A la mayoría de ellos y ellas los he tratado o los traté en persona, y ha sido invaluable lo que he aprehendido en ese diálogo. No traté, en cambio, ni a Jorge Portilla ni a Adolfo Sánchez Vázquez, pero los leí desde el inicio de mi formación.

Existen muchos y muchas más filósofas en México que constatan la vitalidad de una tradición filosófica que, con urgencia, debe de sistematizarse, difundirse y exponerse de forma crítica. Aquí sólo he discutido muy pocas de las teorías que se sostienen en la filosofía mexicana contemporánea. Me he dedicado a diferentes teorías en otros trabajos que no he consignado aquí por ser parte de libros que albergan temas más específicos. Son, pues, estos ensayos apenas una pequeña muestra de la vitalidad de una filosofía que lleva siglos de desarrollo y que dice y tiene mucho más que decir en el mundo contemporáneo.

HERMENÉUTICA DEL RELAJO

Quiubo tú
¿Todavía
Víboras?
Yo creía
Que ya
Morongas

Efraín Huerta

El humor, tan recientemente re-explorado en la vieja Europa bajo el cobijo del neobarroquismo, es un tema inevitable en el flujo y derivación de la tradición barroca de la América española. Son pocos los temas serios que escapan al filo de los humores barrocos entre nosotros. Uno de estos, el tema de las identidades, que se entronizó como el gran objetivo del pensamiento en México a mediados del siglo XX (recordemos solamente *El perfil del hombre y la cultura en México* y *El laberinto de la soledad*) siempre tuvo algo, al socaire, de cómico. Podría decirse que su mismo fracaso implicaba que sus mejores manifestaciones fueran irónicas. En ese contexto es que surge la provocadora e importante fenomenología del relajo que desarrolló Jorge Portilla, y que se da a conocer en 1966. Esta obra no es sólo una muestra de los modos, estilos y temas que interesaron al pensamiento mexicano en el siglo pasado, sino de las formas y contenidos del pensamiento en gran parte de América. No obstante, en el caso de Portilla el inevitable contexto en el que hay que pensar el tema del humor y la ironía y, en particular, el del relajo es el del gran magma de la identidad.

Dentro de ese, a veces asfixiante, marco referencial, algunos de los pensadores y las pensadoras de mediados de siglo optaron por un desvío y en lugar de preguntar abiertamente por la identidad, por

ejemplo, del mexicano, se preguntaron por el cómo se manifiesta dicho fenómeno, la mexicanidad, lo cual ya implicaba, inconsciencias a parte, un montaje cómico. El punto de ruptura se observará de manera formidable con la consolidación de una serie de autores y autoras que optaron por el franco desvío del problema y se negaron a usar las preguntas ontológicas; en cambio, avanzaron en los procesos de entendimiento, comprensión e investigación de la identidad y, poco a poco, fueron cancelando los esquemas teóricos del psicologismo y de la fenomenología existencial.

Hay un autor en el que se puede resumir tal postura, Carlos Monsiváis. Se trata de un pensador que usa ya la ironía como un método de investigación. En su forma de representar los fenómenos, no parece importarle la verdad de estos, sino su lado irónico, humorístico, cómico, caótico. Él resume y sintetiza una forma de ver la cultura mexicana a través de una dialéctica ya fracasada, donde el poder de la crítica está en relatar lo sucedido, aun con el riesgo de que este relato incluya a un cronista que está puesto en tal lugar para "relatar lo sucedido". Léase por ejemplo el texto donde prevalece esta sana actitud:

> Si algo, el tema de la americanización influye drásticamente en los debates sobre la modernidad, el nacionalismo, el posnacionalismo y la globalización. En el fondo, el dilema ha desparecido: el planeta está americanizado y México, el vecino que sólo ha sido bueno entre 1941 y 1945, no podría ser la excepción. Ya carece de sentido describir la americanización como el conflicto que enfrenta a los Deudos de la Identidad Nacional con los *cheerleaders* de la Integración a Toda Costa con Norteamérica. En la realidad o lo que haga de sus veces, a la americanización, incluso aún más que el flujo irresistible de las novedades, la estimula el temor de volverse estatua de sal si se vive con la vista fija en las tradiciones, y esto explica los fracasos del nacionalismo, las imitaciones a ultranza de lo americano y la creatividad a partir de la asimilación de influencias.[1]

[1] Carlos Monsiváis, "¿Cómo se dice OK en inglés? (de la americanización como arcaísmo y novedad)", en Bolívar Echeverría, comp., *La americanización de la modernidad*, pp. 99-100.

Esta actitud del pensador-cronista que podría parecer estéril; que se niega, en medio de su retórica veloz, a ser comprendida; que exige un “método” de investigación que, por lo menos, intente alcanzar los grados de ironía del propio discurso del autor, es una forma de resistencia, en el más radical sentido del término, barroca. Y habrá que observar en qué momento se consolida esta manera de actuar dentro de una sociedad tan evanescente (me refiero a esa que llamamos sociedad mexicana) donde un discurso de resistencia pone en cuestión, dados sus giros expresivos que se pliegan a las formas cotidianas de comunicación, la misma noción de resistencia. Esto implicaría un amplio estudio sobre las formas del nacionalismo mexicano y las formas de identidad y resistencia que se gestan dentro del país, en el momento en que acontece la institucionalización de la vida nacional. Ahora, como tal proyecto sólo puede realizarse en un horizonte de largo alcance, sólo analizaré el más importante ejercicio filosófico dentro de esta tendencia, el estudio fenomenológico que sobre el relajo realizó Jorge Portilla.

En primer lugar, hay que insistir en que se trata de un discurso que no surge de la nada. Por sólo citar breves y aislados ejemplos, podemos recordar partes sustantivas de la prosa de Novo; de la gran obra de la poesía del siglo XX, *Muerte sin fin*, de Gorostiza; de la versificación de Velarde, Tablada y Leduc; de los estudios ensayísticos de Paz, él ya había planteado el tema del *vacilón* antes de que Portilla planteara el del relajo; de las formas poéticas de Huerta; de la misma novela de la Revolución mexicana; del auge del cine nacional, donde se perfilaban las creaciones de Tin Tán y de Cantinflas; o del espíritu lúdico de la obra de Posadas que antecede el ludismo de Tamayo y Toledo.

En segundo lugar, hay que acotar que es una novedad que la filosofía académica se haga cargo de estos temas y que, lamentablemente, no se ha seguido por esos caminos que abrirían puertas y dejarían correr al aire dentro de los discursos académicos. Es más, desde mi punto de vista, un problema capital de la obra es su cerrado carácter fenomenológico y analítico que propicia que la obra sólo pueda encontrar una definición negativa y trunca del relajo. Ya en la misma “Advertencia” al libro, Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro nos indican que el pensamiento de Portilla “procedía por intuiciones rápidas y ejemplos sugerentes; estilo propio del ensayista nato y no del filósofo académico”, y esto, no del todo cierto en la perfecta construcción conceptual del

ensayo de Portilla, presupondría que la academia está condenada a un juego de alcances analíticos que no va más allá de la academia misma.

Pero veamos qué es lo que propone Portilla en su obra. Él intenta hacer un estudio fenomenológico del relajo. No se trata, por lo tanto, de un estudio histórico, hermenéutico, cultural o dialéctico del relajo, sino de uno que se llevará a cabo con la entonces granada y potente herramienta heurística: la fenomenología existencial. Se trata de observar el fenómeno en sí mismo, acotándolo desde su observación minuciosa y, quizá lo que es el dato más importante de la fenomenología, no reconociendo en él una intencionalidad inmediata de la conciencia. El fenómeno tiene un movimiento propio que antecede al dato de conciencia; es más, lo determina. La labor del teórico es la simple y llana descripción del acontecimiento y no su acotamiento analítico.

Lo primero que habría que destacar a partir de lo anterior es que estamos ante un gran fenomenólogo. Jorge Portilla realiza una reducción del fenómeno y, sin caer en un movimiento dialéctico y sin irse por el desfiladero psicológico, que siempre amenaza a un ataque fenomenológico, va desmenuzando y mostrando el fenómeno del relajo y su agente, el *relajiento*.[2]

De tal forma que Portilla nos va a señalar cuál es el fin del relajo: "La significación o sentido del relajo es suspender la seriedad. Es decir, suspender o aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad".[3] Y, en este sentido, afirmará más adelante que el relajo

[2] No obstante lo dicho, no deja de ser curioso que en la introducción al texto Portilla confiesa que, detrás de la aséptica fenomenología, hay un cuestionamiento moral para iniciar la investigación. Dice en el texto: "Pertenezco a una generación cuyos mejores representantes vivieron durante muchos años en un ambiente de la más insoportable y ruidosa irresponsabilidad que pueda imaginarse, a pesar de lo cual no vacilo en calificarlos como los mejores representantes de esa generación. Hombres de talento algunos de ellos, nobles y generosos otros, todos parecían absolutamente incapaces de resistir la menor ocasión de iniciar una corriente de chocarrería que una vez desatada resultaba incontrolable y frustraba continuamente la aparición de sus mejores cualidades. Era como si tuvieran miedo de su propia excelencia y se sintieran obligados a impedir su manifestación. Sólo la asumían en el diálogo con amigos o en estado de ebriedad". (Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, p. 15.)

[3] *Ibid.*, p. 18.

es llanamente "*la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas*".[4]

La seriedad, por su parte, la definirá como la forma manifiesta en que se adopta un valor en la existencia. Valor al cual se le da un estatuto ontológico y vital dentro de una comunidad que se funda en la libertad de cumplir con un deber social.

Pero antes de detenerme en esta fenomenología de corte analítico y kantiano que sustenta la investigación de Portilla, quiero señalar uno de los momentos más lucidos de su ensayo: las sutiles diferencias del relajo con otras manifestaciones del universo de la comicidad. Específicamente, Portilla distingue al relajo de la burla, el sarcasmo y el choteo.

La burla puede ser un componente del relajo, pero no es suficiente. La burla misma parece ser un acto consciente y subjetivo, lo cual impediría la manifestación comunitaria en la que acontece el relajo. En la burla hay una "acción tendiente a restar o a negar el valor de una persona o de una situación",[5] nos dice Portilla, lo que parece compaginar con el objetivo del relajo. Sin embargo, la nota distintiva es que no hay superación de la conciencia subjetiva. Nunca se trasciende la conciencia corrosiva que enfoca a un individuo o a un conjunto de individuos que se vuelven objeto de burlas reiteradas.

La misma direccionalidad que hay en una burla, parece haberla en el sarcasmo. De hecho, Portilla lo llama "una forma de burla", "ofensiva y amarga". De manera notable sintetiza el autor la diferencia entre sarcasmo y relajo:

> La intención corrosiva del sarcasmo se orienta totalmente hacia una persona determinada y su fin de desvalorar está sometido a un propósito de ofender. El relajo crea un vacío al valor, el sarcasmo corroe a una persona. El sarcasmo crea una relación estigmática, apunta como una espada al centro de una persona en una relación estrictamente interindividual, sin necesidad de testigos y, por decirlo así, a media voz. El relajo es ambiental, colectivo y ocasionalmente estrepitoso. El relajo puede provocar

[4] *Ibid.*, p. 25.
[5] *Ibid.*, p. 28.

> la risa, el sarcasmo puede provocar una atmósfera de expectación incómoda y llena de amenazas de violencia, como un insulto o como una bofetada.[6]

Habría, aún, otra forma de burla que por lo mismo no puede alcanzar la manifestación del relajo: el choteo. El sarcasmo, mucho más cáustico, parece concentrar las formas negativas de la burla; el choteo, en cambio, parece ser demasiado positivo para convertirse en relajo. El choteo adolece del problema de toda actitud burlona: sólo se desarrolla de forma interindividual; pero tiene un lado lúdico que atenúa el lado nihilista del sarcasmo. En el choteo no existe la intención de eliminar al otro o a la otra con una burla sarcástica, sino de evidenciarlo, de vencerlo en un juego de ingenio. Si bien no alcanza a ser una actitud irónica propiamente, en el choteo ya se vislumbra que el objetivo es desenmascarar la supuesta superioridad de un individuo, al cual hay que chotear, hacerlo caducar y mostrarlo ridículo.

Tenemos, entonces, formas cáusticas y juguetonas del humor. No obstante, estas representaciones nihilistas de la comicidad tienen diversas estrategias y formas de negación del valor dado en la actitud de seriedad, diría Portilla. ¿Qué diferencia, pues, al relajo dentro del mundo de lo cómico?

Según Portilla, el relajo tiene tres "momentos discernibles por abstracción". Los cito a continuación:

a) "un desplazamiento de la atención;
b) "una toma de posición en que el sujeto se sitúa a sí mismo en una desolidarización del valor que le es propuesto;
c) "una acción propiamente dicha que consiste en manifestaciones exteriores del gesto o de la palabra, que constituyen una invitación para que participen conmigo de esa desolidarización".[7]

Si se observa con atención, no parece haber más que una gran diferencia entre el relajo y la burla, el sarcasmo y el choteo. Todas estas formas plantean desviar la atención y dejar de ser solidarios con un valor

[6] *Ibid.*, p. 29.
[7] *Ibid.*, p. 19.

dado. Es más, puede decirse lo mismo de las dos actitudes que serán caras para Portilla, la ironía y el humor. En ambas hay una ruptura de la atención y un momento de caducidad del valor. Es, pues, sólo el último punto donde acontece la nota distintiva del valor: *el relajo es un acto que invita a una manifestación comunitaria*. No parece ser lo importante el desolidarizarse del valor, sino el fundar una comunidad, aunque sea de relajientos y relajientas. Éste, me parece, es el punto que no destaca de forma suficiente Jorge Portilla.

Detengámonos en lo que dice, brevemente, sobre la ironía y el humor, antes de desarrollar el punto sobre el relajo y su expresión comunitaria. Para Portilla, tanto el humor y la ironía son formas trascendentes. No están agotadas en su manifestación y acontecimiento, como sí lo estarían las formas cáusticas y lúdicas que hemos mencionado. Justo por este motivo, no pueden ser analizadas en la primera parte de su ensayo, porque no responden a una manifestación fenomenológica, ni pueden ser descritas en sí mismas. Por el contrario, en tanto son formas trascendentes al individuo, o al ejercicio de borrar al otro, tienen que entramarse, de manera especulativa y ya no fenomenológica, con las entidades que les dan transcendentalidad. Podemos decir, tienen que señalar hacia cuál ser transcienden. La ironía lo hace hacia el valor y el humor hacia la libertad. Si bien parecen ser formas cómicas que cuestionan el valor dado y su misma condición de posibilidad, la libertad, para Portilla esto es sólo una apariencia ya que tanto el humor como la ironía son formas serias de la vida, no así el relajo.

Bajo este esquema, y después de hacer una entrañable apología de Sócrates, Portilla puede sostener que la ironía no excluye la seriedad. "Ironía y seriedad aparecen como actitudes correlativas en el interior de la libertad y la responsabilidad".[8] Por el contrario, el relajo sólo se funda en una pseudolibertad "infecunda" e "irresponsable", señala el pensador mexicano.

En cuanto al humor, el elogio no es menor. Esta manifestación "hace patente la libertad como lugar inconmovible donde se asienta la responsabilidad del hombre. El relajo mina un movimiento de liberación

[8] *Ibid*., p. 71.

que en realidad no es sino una negación de la libertad en busca de un escape hacia la irresponsabilidad".[9]

Son estas las conclusiones a las que arriba Portilla, pero insisto, la fenomenología del relajo que realiza el filósofo mexicano adolece de un problema metodológico elemental, cae en una trampa analítica para la cual ninguna fenomenología está preparada. Es más, me atrevo a sugerir que el sólo hecho de guiar una investigación de forma fenomenológica hasta sus últimas consecuencias sólo garantiza que tendremos al final una analítica conceptual, en la cual el fenómeno ha perdido su movimiento dialéctico y, peor aún, su intrínseca manifestación hermenéutica. Ni más ni menos, esto es lo que le pasa al filósofo que tan de cerca sigue Portilla, a Kant. El alemán, en su infinito temor de que los fenómenos mostraran su lado especulativo, los vuelve objetos de conocimiento analítico, una suerte de entidades discursivas y conceptuales que sirven para el ejercicio mental del filósofo o la filósofa, difícilmente para comprender la realidad.

Ampliaré un poco la idea anterior. Jorge Portilla hace la siguiente apreciación fenomenológica sobre el relajo:

> La nota de "acción", esencial al relajo, remite a su vez a otro elemento esencial, a saber: al hecho de que sólo puede presentarse en un horizonte de comunidad.
>
> Los actos que contribuyen a constituirlo son actos que suponen una intención comunicativa inmediata. Si el relajo es una actitud ante un valor, es también, paralelamente, actitud indirectamente alusiva a "otros".[10]

Este descubrimiento del carácter comunitario, como señalé, no es defendido con radicalidad en la obra de Portilla. Él, por el contrario, insiste en acentuar el carácter negativo de dicha comunidad, en lugar de acentuar el valioso carácter comunitario. En este contexto es que afirma lo siguiente:

> Es necesario que la interrupción suspensiva de la seriedad se reitere indefinidamente, ya sea que el agente logre o no su

[9] *Ibid*., p. 83.
[10] *Ibid*., p. 22.

> propósito. Es menester que la palabra o el gesto interruptor se repitan continuamente hasta que se apodere del grupo el vértigo de la complicidad en la negación, que forma la más paradójica de las comunidades: la comunidad de los no comunicantes, como fondo negativo que hace imposible o inútil la actividad del agente del valor.[11]

No queda claro aquí que se trate de una paradoja, más bien esto parece ser algo imposible. No hay comunidad que pueda perder la noción de comunicabilidad. Si no hay comunicación, sea ésta hablada, escrita, silenciosa o hasta coactiva, no puede tratarse de una comunidad. Por lo tanto no hay lugar a la paradoja, simplemente la comunidad, más que la libertad, es el sustento de todo valor, por esto si una situación de relajo funda una comunidad debe de haber comunicación en su interior. Éste es el punto que deja escapar Portilla pero, a la par, es el punto que le deja franco el ataque analítico a la manifestación del relajo.

Así es que se da una de las deducciones más importantes del texto de Portilla:

> El relajo en soledad es impensable o, mejor dicho, inimaginable. Siguiendo el hilo conductor de la expresión "echar relajo" puede decirse que en soledad no hay "donde" echarlo. El espacio existencial donde el relajo "se echa" está acotado por la comunidad de los presentes. Hay en él una doble intencionalidad: está constituido tanto por mi desolidarización como por mi intención de comprometer a los demás en ella creando un ámbito común de despego frente al valor.[12]

Esta acotación es fundamental. De hecho, el relajo, como tal, no es algo que se dé sólo en una comunidad humana, ni que solamente "se eche". Son también comunes las expresiones "está hecho un relajo", "quedó hecho un relajo" o una que es muy ilustrativa "mi vida es un relajo". Así pues, el relajo no sólo puede acontecer en soledad, sino que puede ser una cualidad de las mismas cosas, donde es menor la interferencia de una humanidad individualizada. El problema parece ser que

[11] *Ibid.*, p. 24.
[12] *Ibid.*, p. 23.

Portilla no explora lo suficiente la forma fenomenológica por excelencia en el siglo XX: la manifestación lingüística. De haberlo hecho, por un lado, habría tenido que transitar a una comprensión hermenéutica y no a una fijación analítica del fenómeno del relajo; por el otro, habría tenido que matizar su definición del relajo.

Todo lo anterior no quiere decir que el libro de Portilla no sea importante dentro de la filosofía mexicana y que sus apreciaciones sean, en muchos casos, certeras y brillantes; pero, me parece, el tema central es estigmatizado de forma incorrecta. En suma, no creo que el relajo sea la negación de un valor asumido de forma seria, sino, como lo indica la palabra, es el relajamiento de un valor, no la eliminación del mismo. El relajo es el acto de atenuar un comportamiento. Es así un hecho que tiene profundas aristas barrocas y que linda en lo carnavalesco. No se trata, al echar relajo, de balcanizar un valor, sino, por un tiempo, de diluir y deformar un valor fijado por la sociedad. Por esta razón se explica el carácter comunitario, intrínseco y fundamental al relajo, como señala Portilla, porque el relajo es una forma espontánea y efímera en que se atenúa un valor, no es la destrucción del mismo.

Todo esto implica muchísimos riesgos. Claro, relajar un valor, salir de la rigidez de la seriedad que demanda una rutina cotidiana y una permanente forma de enfrentar la vida puede llevarnos a la desaparición de todo valor y hacer que el relajo se convierta en una potencial desgracia, pero justo este riesgo hace que sea tan atractiva una situación relajienta. No hay certezas cuando uno entra en el vértigo que supone relajar un valor; tampoco las hay cuando uno se toma la vida demasiado en serio... quizá por esto habrá que volver a pensar la noción central que articula el texto de Portilla, una noción que también está detrás de las construcciones ficticias de las identidades nacionales en el siglo XX: ¿qué es eso que apreciaban tanto y que llamaban *libertad*?

EL PENSAMIENTO ESTÉTICO.
UNA VINDICACIÓN DE JOSÉ GAOS

Todo recuento de la tradición historiográfica y filosófica del pensamiento hispanoamericano tiene que referirse, en alguna medida, a un texto fundamental dentro de la cultura hispana, la ponencia intitulada "El pensamiento hispanoamericano"; ensayo que escribió José Gaos. A casi 70 años de la aparición de dicho trabajo, el texto mantiene líneas imprescindibles para el estudio de la cultura y la reflexión en lengua española. La ponencia, "un *poner* a discusión, a primera discusión, una *proposición* o *propuesta* historiográfica acerca del pensamiento hispanoamericano",[1] es la elaboración de una gran hipótesis de trabajo sobre las directrices de racionalidad que pueden configurar la historia del pensamiento en Hispanoamérica.

El trabajo referido fue escrito en la primera mitad del siglo XX, justo cuando empiezan a darse a conocer parte de los trabajos de historiografía de las ideas en Latinoamérica, que en buena parte alienta Gaos. Existe ya, por ejemplo, *El positivismo en México* (1943) de Leopoldo Zea, *El índice del humanismo mexicano* (1935) de Gabriel Méndez Plancarte y *Las ideas en Cuba* (1938) de Medardo Vitier. Aunado a lo anterior, el texto se produce explícitamente para ser presentado en el Seminario colectivo sobre "La América Latina" que organiza el Colegio de México y que cuenta con la participación, entre otros, de Renato de Mendoça, Alfonso Reyes, Raúl Prebisch y Vicente Lombardo Toledano. Específicamente, la ponencia de Gaos es comentada por Alfonso Caso, Agustín Yáñez, David García Bacca, Mariano Picón-Salas y Ezequiel Chávez. El mismo Gaos resume al final del texto las intervenciones de los oradores. Sin embargo, a pesar de la importancia de los participantes del seminario y del trabajo ya existente de reconstrucción histórica en América La-

[1] José Gaos, "El pensamiento hispanoamericano", en *Obras completas*, vol. V, p. 26.

tina, Gaos insiste en que prácticamente todo está por realizarse: "esta ponencia deber ser una ponencia historiográfica sobre el pensamiento hispanoamericano —una 'ponencia'. —Una ponencia *historiográfica* sobre el pensamiento hispanoamericano *presupone la historiografía* de este pensamiento —ahora bien, esta historiografía está por hacer".[2] De ahí que el texto del pensador español sea presentado como una hipótesis de la historiografía por hacer, como una representación de algo que no existe.

¿En qué consiste pues dicha tramoya? En primer lugar, se basa en la noción misma de *pensamiento*. Para Gaos esta palabra no puede ser considerada unívoca, de hecho en un primer momento él la clasifica en cinco niveles.

Primero, aquello que de ordinario llamamos pensamiento; por ejemplo, en la conquista, el descubrimiento y la colonización de América existe una "*importación* de pensamiento" por el simple hecho de que todo conquistador, colonizador o descubridor no podía dejar de portar un pensamiento.

Segundo, el "pensamiento" que se especializa en el propio pensamiento y "que no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos y trascendentes* de la filosofía",[3] sino objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza histórica de las cosas no se presentan de forma paradigmática, esto es, como los eternos temas de un sistema filosófico, sino como problemas *de circunstancia*. Problemas de los espacios y tiempos más inmediatos. Problemas de resolución urgente.

Tercero, la palabra se aplica a la segunda noción de pensamiento y la filosofía juntos. Aquí existe propiamente una sistematización filosófica, pero que depende y se crea a partir de lo que Gaos llama *problemas de circunstancias*, que demandan de forma cotidiana una solución.

Cuarto, al "pensamiento", la filosofía y la ciencia conjuntamente. Se trata de una forma del pensamiento muy similar a la anterior, pero donde el sesgo cientista implica una velocidad diferente. Piénsese, simplemente, en la tecnología. Una de las grandes diferencias entre filosofía y ciencia es la producción de objetos. Mientras que la filosofía es más lenta y conservadora en la creación de nuevas tecnologías, la

[2] *Idem*.
[3] *Ibid*., p. 27.

ciencia no se detiene a pensar en el sistema ético, político o social de sus productos, sino a crearlos.

En quinto y último lugar, se puede entender por pensamiento a la unidad de las cuatro formas anteriores. Aquí pensar es ya un ejercicio de gran complejidad, donde se yuxtaponen formas del pensamiento que pueden ser contrarias en sí mismas. Tenemos, entonces, el pensamiento que se importa, el que surge de las condiciones inmanentes y pragmáticas de la comunidad y el que se configura de forma crítica: la ciencia y la filosofía.

En el fondo, pues, de este juego categorial, se encuentra la hermenéutica histórica del maestro Gaos. *Estar* en un significado u otro de la palabra pensamiento es algo que se define en el acto presente:

> El presente es la única *realidad*. En él han de hacerse más o menos reales el pasado y el futuro. También éste. Tampoco el futuro puede construirse sino desde el presente. Sin embargo, el presente no se construye a sí mismo sólo por el pasado, sino también por el futuro, por el futuro hacia el cual se concibe o se siente encaminado, hacia el cual quiere más o menos consciente y enérgicamente encaminarse.[4]

Desde esta *ontología del presente*, como ya decía Foucault, es que se da una prioridad radical y trágica al intérprete. Nunca hubiéramos podido ser espectadores desinteresados de la caída de Constantinopla por los otomanos al estar ahí, señala Gaos, así como nunca hubieran podido ellos observar el ocaso de la Edad Media y el principio de la Edad Moderna. De tal forma que el pensamiento es una mediación que demarca la figura de la realidad desde el presente.

No es pues difícil que desde esta filosofía de la conciencia, la noción de pensamiento prima para el trabajo de Gaos será la tercera: el pensamiento histórico de carácter inmanente que se pregunta por los problemas de su circunstancia y que, en este ejercicio, incorpora la construcción filosófica. Tal pensamiento tiene dos formas de manifestación fundamentales, en tanto es lenguaje, que va develando y creando en una tradición: la pedagogía y la política.

[4] *Ibid*., p. 25.

Todo esto, en el debate de mediados del siglo XX, muestra una de las principales síntesis del pensamiento al que está condenada la hispanidad. A través de la historiografía del pensamiento hispanoamericano acontece, como un sino inequívoco, la formación de las naciones independientes. A partir de este momento se hace un recuento, en el texto de Gaos, de la diversidad de las formas del pensamiento en la independencia, de la incorporación de otras tradiciones filosóficas y de la relación entre pensamiento y política que se experimenta a principios del siglo XX, esto es, de la cuestión básica del inmanentismo en el pensamiento hispanoamericano.

Podríamos decir, hipotéticamente, que la pregunta de Gaos tras esa indagación es la siguiente: ¿en qué momento una tradición y una lengua logran un pensamiento propio? Gaos escribe al respecto: "Si no, pues, desde el descubrimiento mismo, ni desde los comienzos de la conquista, desde poco después, desde los comienzos de la colonización, hubo pensamiento *en* la América Española. Pero no fue un pensamiento *de* la América Española, ni, por tanto, propiamente hispanoamericano, sino parcialmente en un principio y paulatinamente en su totalidad".[5]

Gaos plantea entonces el problema sobre el sentido objetivo de las preposiciones sobre el pensamiento *en* y *de* la América Española. El sentido de tal pensamiento remitirá al objeto de estudio. En ambos casos aparentemente se trata del objeto americano, esto es, de un pensamiento planteado por los hechos y problemas del Descubrimiento, la Conquista, la Colonia o la Independencia de América. Pero en una segunda vista, se observa que el llamado objeto americano, que manifiestan por igual todos los pensadores, en algunos casos es sólo una imagen que poco a poco se desenfoca para dejar ver a un objeto trascendente, a modo de pantalla, que explicaría y daría razón del objeto americano. Cito a Gaos: "El tradicionalismo no puede dejar de tener por objeto a los objetos trascendentes. Mas los tiene por objetos justamente por tener por objeto del pensamiento que le influye en ese punto: la constitución y reconstitución de los países independientes requiere la referencia a los objetos trascendentes".[6] La cita es importante porque lejos de sólo dividir al objeto como inmanente y trascendente,

[5] *Ibid.*, p. 33.
[6] *Ibid.*, p. 34.

en este caso la idea y constitución de América, la filosofía de Gaos revela la operación de ambas postulaciones del objeto en diversos momentos históricos, con diversos matices y aun con sutiles fusiones entre ambos objetos, el inmanente al problema de América y el que se configura de forma trascendente.

En este sentido, frente a un posible formalismo, Gaos no desarrollará propiamente la subjetividad y temporalidad trascendental del objeto de la historiografía del pensamiento hispanoamericano, sino derivará otro tópico, mucho más importante en el debate contemporáneo: el problema del fondo y la forma en el pensamiento. La cuestión principal no es encontrar el fundamento del pensamiento, sino por el contrario, demostrar cómo el fondo se alcanza con la forma. Nuevamente utilizo palabras que Gaos no enuncia. Parecería que si acaso hay alguna dialéctica entre fondo y forma, así como entre objeto inmanente y trascendente, ésta se define en su concreción, en su aplicación práctica dentro de la historia de Hispanoamérica o, dicho en términos de José Ortega y Gasset, en su circunstancia.

De todo esto, podemos enunciar una de las principales tesis que Gaos postulara en aquel trabajo: el pensamiento hispanoamericano es predominantemente una pedagogía, de ahí la importancia de la forma. Pero más aún, una pedagogía política que se define en un horizonte ético y, primordialmente, estético.

CRÍTICA Y HERMENÉUTICA.
SOBRE LA TEORÍA DE MARIFLOR AGUILAR

Más allá de la importancia de los estudios de Mariflor Aguilar como compiladora e intérprete de la teoría crítica y de la historia contemporánea de la hermenéutica, probablemente, el principal valor de su obra se encuentre en otro lugar: en la discusión sobre algunos temas centrales en las sociedades del siglo XX y los inicios del siglo XXI. Menciono algunos de ellos: a) el papel y la actualidad de la crítica en la emancipación social; b) la posibilidad de formular y alcanzar consensos y acuerdos sociales; c) la constitución de la tradición en los grupos humanos y d) el problema político, social, ontológico y epistemológico de la idea de verdad.

En el libro *Confrontación, crítica y hermenéutica*, Aguilar comienza con el intento de definición de las palabras clave de su trabajo: hermenéutica y crítica. Ahí, hace una interesante reconstrucción histórica y etimológica de ambos significados, de tal suerte que muestra a un mismo tiempo la pluralidad de sentido de cada palabra y la posibilidad de encontrar núcleos conceptuales para poder tematizar, sistemáticamente, la relación entre hermenéutica y teoría crítica. En lo que se refiere a la hermenéutica, la autora muestra tres facetas que le permiten arribar a una definición; en primer lugar, habría una tensión generada entre la intuición del infinito y la necesidad de alcanzar una definición. Nos dice Mariflor Aguilar:

> Umberto Eco señala la aparición de la hermenéutica en la civilización griega bajo dos modalidades extremas, la "deriva infinita" y la del "sentido literal" [...] La "deriva hermética" surge, al decir de Eco, en la civilización griega, "fascinada por el infinito", y elabora "junto con el concepto de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes [...]"[1]

[1] Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, p. 19-20.

En segundo lugar, las áreas de especialización de la hermenéutica antigua: la filología, "como una tecnología para resolver discusiones sobre el lenguaje del texto (vocabulario y gramática)"; la exégesis bíblica, "para resolver conflictos de interpretación de los textos sagrados"; y "la jurisprudencia, para interpretar las leyes". En tercer y último lugar, apunta Aguilar:

> [...] la historia más reciente de la hermenéutica comienza cuando los problemas que se empezaron a plantear los exégetas de las sagradas Escrituras en el siglo xviii (Semler y Ernesti) fueron más allá de la unidad dogmática y de las cuestiones literales de los cánones, y empezaron a contextuar históricamente los textos, entonces se libera la interpretación del dogma y la hermenéutica pierde su sentido técnico-auxiliar para la lectura de textos y se convierte en un tipo de reflexión específica que se plantea problemas más de tipo histórico que práctico.[2]

De todo esto la autora extrae dos elementos centrales para la definición de la hermenéutica contemporánea:

a) La movilidad del significado, planteada en el mito de Hermes; en la fijación constante de sentido que hace la filología, la exégesis y la jurisprudencia; en el desplazamiento del canon y en la interpelación de los prejuicios dogmáticos y
b) la contextualidad, esto es, la necesaria historicidad y temporalidad de todo proceso de interpretación en la formación del sentido.

Es notable, en esta reconstrucción, el propio proceder hermenéutico de Mariflor Aguilar. El hecho de definir, utilizando la historicidad y los contextos específicos (míticos, técnicos y racionales en los que se utiliza el significante), ya arroja a la luz tesis centrales de la teoría de la interpretación, por ejemplo:

a) Todo proceso de interpretación consciente de un contexto particular necesita reconstruir históricamente una tradición, preci-

[2] *Ibid.*, pp. 18-22.

samente, para comprender la singularidad del tiempo histórico desde el que se interpreta.

b) Un contexto particular, al mismo tiempo que realiza la reconstrucción señalada, adquiere sentido desde los efectos de una tradición.

Si paso a paso se va siendo consecuente con la definición y aplicación de la hermenéutica, lo mismo sucede con la teoría crítica. Aguilar destaca seis significados de crítica a lo largo de la historia del pensamiento en Occidente. Crítica como capacidad de juicio, crisis, censura, emancipación subjetiva, emancipación práctica-especulativa y emancipación práctica-teórica. Al contrario de la hermenéutica contemporánea, especialmente en los desarrollos de Gadamer, donde todos los significados de la tradición permanecen latentes como parte de una verdad que no puede ser totalmente alcanzada por ninguna época ni desde ningún contexto, en la teoría crítica la pretensión sería llegar a un solo significado que sintetice todos los anteriores. De ahí que el significado final, la crítica como "emancipación práctica-teórica", se destaque radicalmente de los contextos anteriores y postule una salida definitiva y total al problema de la comprensión y transformación de la realidad:

> La crítica que introduce Marx y que comparten parcialmente Freud y Nietzsche puede considerarse como un capítulo de la historia de la crítica. Según esta noción de crítica, la realidad es concebida como generadora de las ilusiones de la conciencia, por lo cual, si se pretende combatirlas, habrá que transformar la realidad que las produce; y a la inversa también: si se quiere cambiar la realidad habrá que cambiar primero la conciencia ilusoria de la misma. Por eso este sentido ya no es abstracto sino concreto, porque supone no solamente la determinación de la conciencia sobre la práctica sino también el sentido inverso, a saber, la determinación de la práctica sobre la conciencia.[3]

Acotados los significados mínimos de la hermenéutica y la teoría crítica, la autora ha empezado en su trabajo teórico a plantear, desde tres perspectivas diferentes, la de Ricoeur, Habermas y Gadamer, un

[3] *Ibid.*, p. 36.

núcleo de problemas centrales en el pensamiento contemporáneo. Los enuncio a continuación:

La necesidad de transformaciones sociales de la realidad. El mundo de la "utopía posible", como la llama Mariflor Aguilar, donde, siguiendo a Seyla Benhabib, se hace una interesante distinción entre la "política realizativa", aquella en que "la sociedad del futuro logra más adecuadamente lo que la sociedad del presente ha dejado incompleto", en un movimiento lógico del presente; y la "política transfigurativa", que enfatiza "la emergencia de nuevas necesidades, nuevas relaciones sociales y modos de asociación, que hacen estallar el potencial utópico que está presente ya en lo viejo."[4]

La constitución de una sociedad como tradición. Punto desde el que la autora hila dos líneas que podemos plantear en forma de preguntas: primera, ¿cómo se forma una tradición? y segunda, ¿cómo la tradición se manifiesta como un criterio de validez de la realidad presente?

Por último, el problema central, que subyace como fondo de los anteriores, referente a *la posibilidad de concebir y postular la verdad*; tema que se explora, sobretodo, en los tratamientos que hace Aguilar de los consensos y acuerdos posibles y necesarios dentro de una sociedad.

Así pues, es de sumo interés el planteamiento implícito de la obra. No obstante, si bien en el trabajo se ha prometido, y cumplido, el estudio de dos tradiciones de pensamiento que cobran nuevo vigor en los principios del siglo XXI, parecería que la recurrencia a la hermenéutica como a la crítica trasciende de forma impresionante el debate formal entre dos metodologías que pretenden configurar la realidad.

La obra de Mariflor Aguilar muestra, de manera no explícita, que la fuerza del debate entre una postura hermenéutica y una postura crítica radicaría en la misma dinámica en que se plantean los problemas sociales en la realidad y en la forma en que se resuelven. De tal suerte que la lectura de sus libros implicaría no sólo la atención a los argumentos desarrollados por la autora, sino la constante tensión con el contexto en que se da una confrontación entre posturas críticas y hermenéuticas.

Sigamos como ejemplo el problema que plantea la noción de verdad, que a su vez determina aspectos significativos de la idea de tradición y de la idea de sujeto en la realidad social y que, de manera fun-

[4] *Ibid*., pp. 43-44.

damental, encuentra eco en la confrontación entre hermenéutica y teoría crítica.

En el debate contemporáneo, la verdad remite a la posible existencia de una verdad normativa trascendental, universal, ahistórica y atemporal; al reconocimiento de diversas concepciones relativas de la verdad según determinadas sociedades; a la postulación de simples criterios de verdad y, algunas veces, solo objetividad, que se dan en una sociedad.

La hermenéutica, pienso especialmente en Gadamer, tiene efectivamente una concepción distinta de la verdad de aquélla que sostiene la teoría crítica. En la comprensión hermenéutica, la posibilidad de verdad se devela en tanto el sujeto se extravía. En este entendido habría que arriesgarse a interpretar la siguiente frase de Mariflor Aguilar: "Sentido y verdad se reúnen en la anticipación inicial respecto del texto que se va a interpretar."[5] Toda anticipación es perfecta porque implica mostrar el plexo de nuestras creencias, esto es, develar los prejuicios que conforman el sentido que damos al mundo, en este caso, en la confianza de perfección y verdad que presuponemos en el texto y en el mundo. La confianza en nuestros prejuicios en el momento de interpretar supondría no "un acuerdo subjetivo, sino la comunidad entre el intérprete y la tradición."[6] Sin embargo, en el momento en que se empieza a sospechar del texto, esto es, de la anticipación de la perfección y de la verdad, me parece a mí, la reflexividad crítica plantearía la elaboración de un juicio de la conciencia a través del cual, la misma reflexión, constituye lo otro, lo objetiviza y lo mediatiza para reafirmar la verdad de sus pretensiones sobre el texto. Por el contrario, la hermenéutica mostraría, en el momento en que se duda de la verdad, pues el texto nunca puede ser idéntico a nuestra interpretación, no las posibilidades de juicio de la conciencia, sino la propia finitud de la conciencia del intérprete, esto es, *vemos* lo que no somos y lo que no comprendemos. La única manera de recuperar la anticipación de perfección estaría fuera del alcance de un sujeto y de la conciencia, dependería de la comunidad entre el intérprete y la tradición. Por ejemplo, el que *yo* logre la traducción de una palabra antes inconcebible en mi lengua depende de la tensión histórica entre dos tradiciones. Tensión que se

[5] *Ibid.*, p. 140.
[6] *Ibid.*, p. 139.

refleja a través del contexto de interpretación y creación de un "yo" que finalmente canaliza muchas voces, pero jamás dependería de un sujeto, una conciencia o un yo que pueda, *críticamente*, salir de su tradición e introducir por sí mismo el nuevo significante. En ese sentido, la conciencia crítica fomenta un movimiento propio de la verdad y del sentido que se expresa, una y otra vez, como confianza en la perfección de nuestras reglas objetivas de conocimiento, de un método que garantiza la aprehensión de otra forma de sentido. En ese momento la teoría crítica empata, peligrosamente, la verdad con los criterios de validez. Una aprehensión objetiva de la verdad sería, utópicamente, garantía de que se posee la verdad absoluta.

Sin embargo, las interpretaciones críticas que Aguilar hace en su texto no aceptarían los resultados que hipotéticamente presuponemos a partir de dos enfoques de la verdad; ella parece señalar que la figura comunitaria entre el intérprete y la tradición tiende a la validación canónica y autoritaria de los prejuicios de la tradición:

> [...] A pesar de tomas de postura y declaraciones a favor de la creación, creemos encontrar en el trabajo que hemos expuesto la presencia, en última instancia, de un elemento de pasividad reflexiva por parte del sujeto. Lo que no es extraño si consideramos que es precisamente el subjetivismo bajo la forma de la intencionalidad, uno de los enemigos principales de nuestro autor [Gadamer]. Según esto, la comprensión opera por "selección natural" de la historia y del tiempo: así se seleccionan los prejuicios, las opiniones previas y los propios textos que rompen la barrera de la distancia en el tiempo.[7]

Dejemos abierto el punto sobre la verdad. Lo que es importante señalar es que este tipo de ataques sobre temas particulares, que destacan a contraluz el problema de la relación entre la hermenéutica y la teoría crítica, pueden llevarse a cabo con base en la obra de Mariflor Aguilar porque su trabajo es una especie de red que se tiende sobre la realidad, con la finalidad, paradójica, de observar al mismo tiempo aquello que la teoría puede explicar pero, sin perder de vista lo que atraviesa la

[7] *Ibid*., p. 160.

red y escapa de la aprehensión objetiva de la teoría. Todo el libro de esta importante teórica es una sutil dialéctica entre el deseo de la autora por mantener utopías abiertas que operen como normatividades sociales, utilizando la teoría crítica y el honesto reconocimiento de que la conciencia de un sujeto o de una época —y esto debiera incluir a la conciencia utópica— siempre será trascendida. Al final, toda conciencia es tan sólo una prefiguración de un horizonte. Todo acto de conciencia también es un acto temporal e histórico de interpretación.

Este doble enfoque es trascendental en la obra y, creo que una y otra vez, vence a un riguroso y perfecto movimiento dialéctico que urge a bloquear la apertura de la interpretación y marcar pautas para configurar una direccionalidad crítica, normativa y universal.

No es pues necesario insistir en que estamos ante una obra importante dentro del debate actual entre dos tradiciones de pensamiento que reflejan fielmente dos propuestas de representación y transformación que acontecen en la realidad: la crítica y la hermenéutica.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ. EXILIO Y LITERATURA

Escribiré en tu abanico:
Te quiero para olvidarte,
Para quererte te olvido.

Antonio Machado

La publicación de la ensayística y la crítica literaria de Adolfo Sánchez Vázquez, reunida en el libro *Incursiones literarias* que fuera publicado en España en 2008 y en la UNAM en 2009, nos permite hacer una primera valoración de su trabajo en este terreno.[1] El contenido del libro se encuentra dividido, como lo indica su título, en *incursiones*; con lo que el autor indica de antemano que se trataría sólo de paseos, entradas y salidas rápidas de un filósofo a los terrenos de la literatura. Las incursiones que conforman el libro son sus ensayos —el núcleo duro de ese libro— donde además del estudio de la Generación del 98, se analiza con mucha agudeza la picaresca, parte de la obra de Garcilaso, Cervantes, García Lorca, sor Juana, José Revueltas, Octavio Paz, Alejandro Rossi, Jaime Labastida, Gogol, Kafka, la tragedia corneilleana, la concepción de lo trágico en Marx y Engels o la relación entre ideología, política y literatura en Lenin y Tolstoi, entre otros temas. En el resto de la

[1] La obra publicada en España la realizó la Editorial Renacimiento mientras que la edición en México, que se citará en este artículo, fue publicada por la UNAM: Adolfo Sánchez Vázquez, *Incursiones literarias*. Cabe mencionar que en 2003, el Fondo de Cultura Económica publicó *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*, con un prólogo de Ramón Xirau. Si bien muchos artículos fueron republicados en la obra del 2008, lo singular es que en *Incursiones literarias* todos los temas se circunscriben a la literatura o a la estética con relación a la literatura.

compilación, se encuentran las incursiones dedicadas a conmemorar y evocar hechos relevantes o personalidades a las que lo unió una línea de percepción y pensamiento muy cercana en el terreno literario —Emilio Prados, Antonio Machado, Miguel Hernández, Pablo Neruda, Juan Rejano y Juan Marinello—; por último, el libro concluye con una serie de trabajos pequeños, conformados básicamente por una serie de crítica descriptiva que se hace con motivo de la presentación de libros. Ahí Sánchez Vázquez trabaja sobre libros de Ramón del Valle-Inclán, Dámaso Alonso, León Felipe, Francisco Rebolledo y Óscar de la Borbolla; como se ve por la variedad de autores y sus temáticas, estas críticas no son programáticas o especializadas en una rama de la filosofía o la literatura. Se trata, por el contrario, de presentaciones ocasionales, donde se practica la tradición de la literatura como conversación pública y crítica.

Las más de 500 páginas que conforman esas incursiones del filósofo marxista, por lo tanto, pueden leerse esencialmente como parte de la obra ensayística del autor y esto nos permite ver sus alcances en el género, en la postulación crítica y literaria de sus ideas y en las formas que desarrolla en el ensayo.

Considerado por él mismo, y por otros y otras pensadoras, como un filósofo marxista que concentra sus trabajos en el desarrollo de la llamada filosofía de la praxis, y en segundo lugar como un esteta, Sánchez Vázquez contempla sólo como anotaciones al margen su trabajo como ensayista, crítico literario y poeta. Ni siquiera como Gaos o Nicol, otros dos exiliados, o como Bolívar Echeverría, otro filósofo marxista, llega a desarrollar una reflexión sobre el estilo, los géneros literarios en relación con la filosofía o el lenguaje y el pensamiento como lo hicieron aquellos.[2] Esto, entre otros elementos, hace que sus textos pierdan actualidad, pues no pueden ser conectados con una poética de escritura, y se remiten, como muchas veces se hace con su obra, a la mera reconstrucción biográfica y contextual de sus escritos.

[2] Entre otros textos, puede consultarse al respecto: Eduardo Nicol, "Ensayo sobre el ensayo", en *El problema de la filosofía hispánica*, pp. 211-278. José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, en *Obras completas. V*. A la vez, puede consultarse Bolívar Echeverría, "El olmo y las peras", en *Vuelta de siglo*, pp. 187-194; y en un sentido más abstracto, "El 'valor de uso': ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía*, pp. 153-197.

Podría objetarse que hay una poética de corte marxista subyacente en la obra ensayística de Sánchez Vázquez y, en efecto, la poética de corte materialista y marxista que empieza a aparecer en sus ensayos a partir de los años sesentas —ya muy clara en "Un héroe kafkiano: José K."[3]— podría suplantar esa carencia; sin embargo, no es así en su trabajo anterior, trabajo que será referido en este texto.

Ahora, no obstante lo que señalo, existen algunas ideas e intuiciones que nos permitirán hablar de Sánchez Vázquez, desde el principio de su obra ensayística, como algo más que un incursionista de la literatura.

En los estudios de su obra hay un texto mencionado recurrentemente, donde ya pueden configurarse una serie de elementos que tiende hacia la construcción de una poética en Sánchez Vázquez; una poética que tiene que ver, antes que con el marxismo, con la experiencia del exilio y de la guerra. Se trata de un temprano y breve ensayo publicado en 1940, "La decadencia del héroe". Ahí Sánchez Vázquez parece marcar y delimitar gran parte de sus desencuentros no sólo con la literatura del siglo XX, sino con las formas estéticas hegemónicas del mismo siglo. Escribe:

> A medida que entro en el corazón de la novela europea actual, tengo que abrir desmesuradamente los ojos, porque me quedo en el aire, aplastado contra mí mismo, sin conexión con el mundo que acabo de vivir. Siento que me va enterrando y que voy a desplomarme. Vengo de la vida, del claro sol de España, bajo el cual había sangre, muertos y más sangre. Pero es ahora cuando estoy rodeado y cercado por la muerte. En este mundo de Céline y Giono, de Kafka y Sartre, el hombre está colgado del cielo, de la desesperanza, acobardado, traspasado por la angustia, el miedo y el terror. Por esta arboleda obscura, sobre este desierto los antihéroes viven, desplazan a los héroes y se alzan retadores frente a nosotros. Siento, entonces, deseos de gritar y llamar a todos los soldados y capitanes. Quiero que mi brazo se agrande y brote de mí como un puente infinito, por el que vengan todos los héroes de mi pueblo y todos los héroes que vencen al miedo y a la muerte en todas las latitudes humanas. Que vengan, sí,

[3] A. Sánchez Vázquez, "Un héroe kafkiano: José K." en *Incursiones* literarias, pp. 299-321.

> con el coraje de siempre, a enterrar con sus brazos vigorosos esta floración sombría de las conciencias de hoy, esta declaración de odio a la alegría y a la felicidad del hombre.[4]

La nota es singular por varias razones. Ahí se contiene un tono que el filósofo, en su faceta de ensayista, ya no abandonará en su vida. Es un tono castizo, profundamente arraigado, vital y solar pero no ególatra sino épico. Cree en el héroe, en el honor del soldado, en la patria y se decanta, de ahí el humanismo utópico que siempre estuvo presente en la obra de Sánchez Vázquez, hacia la idea latina de felicidad y alegría, ideas profundamente cristianas que se acompañan con las formas peninsulares del vigor y de los altos llamados a la conciencia. Frente a todo esto, el ejército real, como lo ve Sánchez Vázquez, es una "floración sombría", "arboleda oscura", "desierto donde viven los antihéroes", lugar donde campea la muerte y el miedo. Todo esto, tan real y tan cierto en la Europa de los años cuarentas, contextualiza el por qué su destierro y exilio, junto con algunos otros y otras expulsados en medio de la crisis civilizatoria de Europa, es una especie de salvación y, a la vez, muestra por qué el anacronismo de ciertas posiciones que ya no variarán en su narrativa vital.

Puede observarse lo que refiero en su ensayo crítico más complejo dentro de su incursión literaria, el trabajo que titula "Tres visiones de España (Unamuno, Ganivet y Machado)". En aquel texto, Sánchez Vázquez no sólo demuestra el potencial que tenía para la crítica literaria, sino que asume una postura muy interesante frente al nacionalismo de mediados del siglo XX. Para tal efecto, estudia a estos autores dentro del contexto de la polémica sobre la Generación del 98. Dice Sánchez Vázquez:

> La generación no es, como quiere Ortega, una especie de puente entre individuo y masa, al margen de las clases. La Generación del 98 representa, como en el caso de Unamuno, los anhelos de una burguesía tímida y desesperada que llega con retraso a la historia de

[4] A. Sánchez Vázquez "La decadencia del héroe", en *Incursiones literarias*, p. 56. El texto fue publicado, por primera vez, en *Romance*. México, núm. 4, 15 de marzo de 1940.

> su país; que ha intentado en ocasiones históricas apoderarse de la dirección del país y que, en todas ellas, ha fracasado frente a las viejas y montaraces fuerzas feudales; de una burguesía que no quiere, a su vez, pasar por la crisis del mundo burgués que tiene, como un espejo aleccionador, ante sus ojos, en otros países de Europa.[5]

Así, en lugar de asumir el papel vigoroso de otras concreciones burguesas de Europa, esta burguesía española, dice Sánchez Vázquez, ensaya "soluciones de repliegue por la vía antiprogresista, irracionalista y, en definitiva, antiburguesa también, aunque esto parezca una paradoja".[6] En medio de esa paradoja, la Generación se aleja de la "prosa vacua y campanuda", pero también del "estilo llano y popular de un Galdós". Su lenguaje en retirada y resistencia, continúa Sánchez Vázquez, no puede ser más divergente: "encendido, tramante, agónico en Unamuno; esteticista en Valle-Inclán; premioso y conciso en Azorín; seco y frío en Ganivet; desnudo y deshilachado en Baroja".[7]

En este contexto, para el filósofo marxista la única razón para mantener el concepto de la Generación del 98 es porque agrupa a un número de escritores que en un mismo momento hacen de "España su problema fundamental". Interesante será ver cómo ese problema no deja de ser también fundamental para Sánchez Vázquez y, a la vez, cómo se encuentra frente a la paradoja de responder a la marcha de la burguesía que, desde su punto de vista, esa generación no logra asumir.

De tal suerte, es Ganivet el autor que estudia Sánchez Vázquez con el fin de acentuar los alcances de tal paradoja. En este autor vemos con claridad que se trata de una respuesta generacional al krausismo tan difundido en España, a las tendencias europeizantes que intentaron reinsertar a España en la ya desenvuelta y lejana modernidad europea.[8]

[5] A. Sánchez Vázquez, "Tres visiones de España (Unamuno, Ganivet y Machado)", *Incursiones literarias*, p. 86.

[6] *Idem*.

[7] *Ibid*., p. 87.

[8] Véase al respecto el excelente texto de Wenceslao Roces, "El krausismo en España", que inicia con esta idea: "Verdaderamente, en lo que a filosofía se refiere, además de poca vocación y escasa tradición, hemos tenido poca fortuna los españoles. Nadie podía imaginarse que, en el momento culminante de la gran filosofía clásica alemana, cuando brillaban

En este sentido, la respuesta de Gavinet es claramente estructurada. En primer lugar, esa esencia nacionalista que trata de resistir la pujanza burguesa del capitalismo europeo sostiene que en el centro de la identidad hispana se encuentra el senequismo. Esta es la cita de Séneca que se elige para ejemplificar esa supuesta raíz fundamental:

> […] piensa en medio de los accidentes de la vida, que tienes dentro de ti una fuerza madre, algo fuerte e indestructible, como un eje diamantino, alrededor del cual giran los hechos mezquinos que forman la trama del diario vivir; y sean cuales fueren los sucesos que sobre ti caigan […] mantente de tal modo firme y erguido, que al menos se pueda decir siempre de ti que eres un hombre.[9]

Esa "profunda raíz senequista" que ve Ganivet, no es ajena a Sánchez Vázquez: "Y en vedad que Jorge Manrique, Garcilaso, la picaresca, Cervantes, fray Luis de León, Quevedo, Gracián y el mismo Machado no lo desmiente."[10] Esto es, Sánchez Vázquez agrupa una constelación de pensadores españoles con los que él se identifica en diversos estratos y en los que reconoce un profundo senequismo que no será ajeno a la obra de esos autores y de él mismo.

Ganivet, por su parte, continúa con su peculiar historia de las representaciones y la identidad y señala que precisamente el senequismo, en su radicalidad estoica, es lo que permite otra forma de la identidad española, el cristianismo. Sin embargo, España pierde la negatividad es-

con esplendor universal los nombre de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, cuando en torno a la ingente figura de Hegel se libraba la ardua batalla ideológica de la izquierda y la derecha hegelianas, del pasado y del futuro, y en el horizonte filosófico de Alemania comenzaba a resonar el nombre de Feuerbach, pudiera ocurrírsele a un enviado de España, puesto a elegir, optar por el nombre y sistema de un pensador de tercera fila, oscuro adepto de la escuela kantiana, figura que en Alemania apenas contaba con seguidores y que, sin embargo, por insospechada opción, estaba llamado a convertirse, hasta cierto punto, en el árbitro de los destinos filosóficos de España". Roses se refiere al filósofo español Julián Sanz del Río. (Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, p. 397.)

[9] Séneca, *apud* A. Sánchez Vázquez, *Incursiones literarias*, p. 90.

[10] A. Sánchez Vázquez, *ibid.*, p. 91.

toica que imprime al cristianismo y en lugar de optar por las vías de la resignación, se enfoca hacia la acción plena. Ganivet atribuye este salto metafísico a la invasión árabe. Dice Sánchez Vázquez al interpretar a Ganivet: "El espíritu español no habla entonces por medio de la palabra oral o escrita, sino por medio de la acción: 'Nuestra *summa* teológica y filosófica está en nuestro Romancero'".[11] Para concluir todo este ideograma (que todavía resuena en muchos estereotipos de las construcciones de lo latinoamericano, tanto en sus proyectos de liberación como de dominio), Ganivet nos guarda una joya: el fracaso de la nación española se debe al haber transformado en acción su naturaleza resignada y estoica, y en el fracaso histórico de dicha acción en los proyectos imperiales de conquista.

Sánchez Vázquez entonces valora el legado de Ganivet, con la misma dureza que lo hará con el mesianismo trágico de Unamuno. A ambos

> […] la Edad Moderna, es decir, la edad burguesa, se les aparece en crisis, carcomida hasta los cimientos, anegando los valores humanos más puros. Si el mundo burgués es racionalista, hay que ser irracionalista; si es cientifista, hay que combatir la ciencia; si es arreligioso, hay que abrazarse a la religión; si es lo que llaman progreso, entonces hay que estar de regreso de todo lo que ese mundo encarna o representa. El medievalismo de Unamuno y la interiorización ganavetiana son vías distintas para llegar a la misma religión: la negación del mundo burgués.[12]

Podemos intuir la conclusión de Sánchez Vázquez: desde esa forma hispana que no se hace solidaria con la modernidad, se desarrollará el franquismo. Algo muy similar puede decirse del desarrollo del nacional socialismo y del fascismo como formas reactivas a la modernidad.

Así, existe un dato que ya se gesta en este ensayo de Sánchez Vázquez. Su exilio en América le permite distanciarse, hasta cierto punto, de la diversidad de ideas que engendran los nacionalismos. En cierto sentido, esa distancia le permitirá una crítica constante a la configuración capitalista e imperial de los estados nacionales en el siglo XX y, también, el

[11] *Idem.*
[12] *Ibid.*, p. 94.

desarrollo crítico de su marxismo. Sin embargo, esa idea de la España profunda, a la que se siente ligado Sánchez Vázquez, no lo va a abandonar del todo. Antes de abordar uno de sus modelos de referencia, Antonio Machado, hace una pausa en su escrito, y parafrasea el adagio de tal forma que deja ver tras de sí una identidad nacional constituida: "Dime qué piensas de Hispanoamérica, y te diré qué español eres".

El caso contrario a Ganivet y Unamuno es Antonio Machado. Considerado el poeta de la Generación del 98, es para Sánchez Vázquez algo mucho más que esa generación, a la que sin embargo lo unía la tematización esencial de la identidad española y un antiprogresismo y antirracionalismo similar al de Ganivet y Unamuno. No obstante, es en la poesía de Machado donde Sánchez Vázquez encuentra los elementos que lo harán trascender la posición maniquea que le cierra las puertas a todo progreso y que se aferra a las esencias nacionales. En primer lugar, destaca su lirismo subjetivo; lirismo que lo acerca a la picaresca, a los autores del Siglo de Oro y a las formas populares de la cultura: ("¡Alegría infantil en los rincones / de las ciudades muertas!") ("¡Oh, soledad, mi sola compañía / oh musa del portento, que el vocablo / diste a mi voz que nunca te pedía! / responde a mi pregunta: ¿con quién hablo?")

En el caso de Machado, este lirismo, por estar encerrado en la subjetividad, ya sea infantil o brutal de la soledad, no se radicaliza, sino que se transmuta en crítica de sí: "El poeta, [dice Machado], exhibe su corazón con la jactancia del burgués enriquecido que ostenta sus palacios, sus coches, sus caballos y sus queridas". Parece entonces que, justo desde este tono crítico de la subjetividad conjugado con el lirismo de su poética, Machado perfila una realidad hispana más concreta que la de otros miembros de la Generación, lo cual no implica que no sea igualmente pesimista, pero sí elimina los vuelos existenciales e idealistas que concentran todo en la vida propia o en el correr de los paradigmas que nos confirman una identidad trágica o victoriosa. Por el contrario, escribe Machado en un tono más lúdico y coloquial que lo aleja de los existencialismos ególatras o de las gestas épicas: "Mucha sangre de Caín / tiene la gente labriega / y en el hogar campesino / armó la envidia pelea."

Según Sánchez Vázquez, si bien siempre hay una fe encendida por España, que hace a Machado caer en un mesianismo similar al de Ganivet y Unamuno, hay dos elementos que le impiden desbarrancarse en

esos modelos: el humanismo y su amor por el pueblo. Este humanismo y principio erótico de solidaridad, a decir de Sánchez Vázquez, no es una abstracción formal como en el caso de Kant, sino un humanismo como el que pensara el joven Marx. Puede observarse desde ahora, a través de ese primer montaje de modelos que hace Sánchez Vázquez, la importancia que tendría Machado para su propio pensamiento. El humanismo de Sánchez Vázque, inspirado en Machado, no surge propiamente de la valoración de lo humano en sí, ni siquiera, me parece, de un humanismo emancipatorio y radicalmente moderno y romántico como el del joven Marx; sino de un humanismo que surge para *impedir* la construcción de una identidad abstracta —en este caso la española— y que se apoya en un principio filial, amor al pueblo, que tampoco es espontáneo, tal como sucede hipotéticamente en el cristianismo, sino que se construye como un deber concreto.

Este sería el tipo de humanismo y principio de solidaridad que encontraremos desarrollado en muchos aspectos en la obra de Sánchez Vázquez. No es propiamente el humanismo prometeico de los griegos o los renacentistas ni tampoco el humanismo romántico que cree en las potencias del alma humana en conjunción con la naturaleza, sino es un humanismo artificial, a la defensiva, construido frente a la constante formación de identidades esenciales, frente a la permanente amenaza de encontrar y perderse en la hispanidad.[13]

[13] En otro sentido Javier Muguerza ha llamado a Sánchez Vázquez marxista epimeteico frente a la posibilidad de pensarlo como un filósofo prometeico. Dice lo siguiente: “Epimeteo, como se sabe, era el hermano desvalido de Prometeo, pero no amaba menos que éste a la humanidad. De hecho, según cuenta una mitología ligeramente misógina, la amó tanto que se entregó a la humana, demasiado humana, seducción de la belleza, aceptando ese regalo envenenado de los dioses que fue Pandora, la primera mujer, cuya curiosidad la llevó a abrir la caja de su nombre que guardaba los bienes y los males de este mundo. Los primeros, los bienes, volaron a los cielos y los segundos, los males, se esparcieron aquí abajo, hasta que Epimeteo, asustado, acertó a reaccionar siquiera tardíamente y consiguió cerrar la tapadera de la caja... en la que no quedaba más que la *esperanza.* No la esperanza en la definitiva instauración del bien y la justicia o en la erradicación definitiva del mal y la injusticia, que eso sería la prometeica realización de la filosofía. Sino la esperanza más humilde de que siempre nos será dado luchar en pro de lo que creamos bueno y

Tendríamos, pues, una primer gran característica de la prosa ensayística de Sánchez Vázquez. Se trata de un ensayo humanista y filial pero trastocado por la experiencia de la guerra, en la que Sánchez Vázquez participa, y el exilio.[14] Así, ese humanismo reivindica un senequismo, que coloca como centro la idea de la dignidad humana pero que intenta, a través del desarrollo de una subjetividad lírica, no caer en ningún esencialismo. En esas coordenadas se pueden, incluso, explicar algunas características de Sánchez Vázquez como ensayista; por ejemplo, su falta de romanticismo, su estilo pedagógico y cercano siempre a la academia que, junto a su recurrente trabajo concordante con determinados temas políticos y sociales que le permiten adherirse a un proyecto humanista emancipatorio, no lo dejan caer en una prosa mesiánica y violentamente revolucionaria.

De la mano de esa preocupación, que consiste en no permitir la formación de esencialismos transhumanos y, a la par, continuar con un proyecto humanista, es que Sánchez Vázquez hace un estudio sobre la temporalidad en la poesía española. Regresa entonces al tratamiento de lo que será la piedra de toque de la posible "hispanidad", el senequismo. Dice Sánchez Vázquez:

justo o, cuando menos, en contra de lo que creamos malo e injusto, pero a sabiendas de que lo más probable es que esa lucha no tenga nunca fin y que nada ni nadie, ni por supuesto la filosofía ni los filósofos, nos puedan asegurar que la vayamos a ganar. En mi opinión [continúa Muguerza] el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez ha sido siempre bastante *más epimeteico* que prometeico. Y eso permite desvelar la entrañas ética de su 'filosofía de la praxis', haciendo de ella una auténtica filosofía de la *praxis* y no, o no sólo de la *poiesis*. Pues esa forma de praxis que es la acción moral, a diferencia en esto de la acción productiva, nunca se mide por el éxito y no tiene tampoco, en consecuencia, por qué arredrarse ante el fracaso, aunque obviamente esté obligada a tomar nota de los fracasos y a evitar que los errores que los originaron se repitan". (Javier Maguerza, "A modo de introducción. Adolfo Sánchez Vázquez: filósofo español en México, filósofo mexicano en España", en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, pp. 20-21.)

[14] Para una biografía intelectual detallada de la obra de Sánchez Vázquez véase Stefan Gandler, "Vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez", en *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pp. 48-82.

> A las limpias aguas del senequismo irán a beber los poetas españoles cada vez que les acosa el desaliento; cada vez que el suelo de esperanza se hunde bajos sus pies. De él se nutrirán los grandes tópicos de la poesía española; la fugacidad del tiempo, la vida como camino de la muerte, la irreversibilidad del tiempo, la llegada inexorable de la muerte.[15]

Pero no sólo eso, frente a las notas negras de Séneca, lo que al filósofo marxista le interesa sobremanera es la actitud estoica que permite, en medio de la desgracia de la vida humana, la construcción de un proyecto de sentido: "Pero Séneca les dirá también que no hay tal brevedad de la vida si se sabe administrar en el tiempo; que debe desecharse el temor a la muerte porque 'cuando un mal es inevitable, temerle es locura'".[16]

Ahora, este proyecto senequista que implica pensar y representar el tiempo desde la experiencia inexorable de la muerte —proyecto por el que atraviesa la poesía de Góngora, Rioja, Calderón, sor Juana, Bécquer, Azorín, Machado, Unamuno y en primer lugar Quevedo— no tendría para Sánchez Vázquez como fundamento una esencia humana, como lo fuera en algún momento su derivación en el cristianismo español, sino una respuesta práctica —*práxica*, quizá diría Sánchez Vázquez.[17] Una respuesta que sólo se configura como un deber ser de la dignidad humana frente al tiempo de la barbarie que se despliega en el siglo XX. El volver "preocupación esencial" al tema de la finitud humana y del devenir del tiempo tiene que ver precisamente con las condiciones infrahumanas del siglo del fascismo. El ser humano no vuelve a estos temas, a decir de Sánchez Vázquez, cuando "se siente seguro de sí, pleno, gozoso, fortalecido por su confianza en la razón y en el progreso".[18]

[15] A. Sánchez Vázquez, "El tiempo en la poesía española", en *Incursiones literarias*, p. 118.

[16] *Idem*.

[17] Una deriva de esta idea, que puede enunciarse como la no divinización de lo humano, se encuentra en un breve debate que sostienen Ramón Xirau y Adolfo Sánchez Vázquez, véanse los textos respectivos "¿Es el capitalismo hostil al arte?" y "A Xirau: hacer real una sociedad ideal", en Gabriel Vargas Lozano, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, pp. 355-357; 365-366.

[18] A. Sánchez Vazquez, "El tiempo en la poesía española", en *Incursiones literarias*, p. 137.

La conclusión que alcanza Sánchez Vázquez en 1953 es la siguiente: "la preocupación temporal que domina hoy, como expresión de la crisis histórica, que encontrará su desenlace en el hundimiento de un modo caduco, moribundo, no es la del estoico"; por el contrario,

> […] la preocupación temporal que domina hoy entraña el más profundo pesimismo, la impotencia de abrazarse a un ideal, la capitulación de la razón ante las fuerzas más oscuras y mutiladoras del hombre, la negación del sentido mismo de la existencia humana.[19]

Justo por esta conclusión es que Sánchez Vázquez insiste en una indagación sobre el tiempo. No sólo debe de buscar narrativas contra esa negación de sentido que se da en el siglo XX, sino que frente a la decadencia humana del siglo XX debe de encontrar una línea en el tiempo que le permita sostener una línea utópica de pensamiento. Por eso no es casual que entre los desarrollos posteriores de su ensayismo se encuentren indagaciones, unas con más fortuna que otras, sobre la terrenalidad humana de Garcilaso; el destino de García Lorca en medio del franquismo o la lectura en clave utópica que hace del Quijote.

Toda esta primera parte del trabajo de Sánchez Vázquez concluye con un importante ensayo fechado en 1993: "Mi trato con la poesía en el exilio" que, junto a sus ensayos sobre el tema, —"Exilio y filosofía", "Fin del exilio y exilio sin fin" y "Del destierro al transtierro"— sintetiza su distancia frente a la hispanidad.[20] Más aún, en ese particular texto, muestra como en ningún otro trabajo la brutal situación del destierro que se sufre en el siglo XX. Podemos concluir estar reflexiones al detenernos en aquel texto escrito a finales del siglo XX.[21]

[19] *Idem*.

[20] "Mi trato con la poesía en el exilio", "Fin del exilio y exilio sin fin" y "Del destierro al transtierro" en *A tiempo y destiempo*, pp. 580-589; 569-572 y 590-605. "Exilio y filosofía" en *Filosofía y circunstancias*, pp. 278-292.

[21] Algunos de los contados ensayos que han abordado la creación literaria de Sánchez Vázquez son: Manuel Aznar Soler, "Estudio introductorio" en *Incursiones literarias*, pp. 11-49; Aurora de Albornoz, "Prólogo" en *El pulso ardiendo*. Recientemente se ha prestado mayor atención al tema, pueden revisarse, entre otros materiales, los textos sobre la creación literaria

En ese breve ensayo, Sánchez Vázquez muestra grandes dotes dentro del reservado ensayismo que practica. No sólo se erige como un crítico de su propia obra —de una lista de aproximadamente treinta poemas escritos cerca del final de la década de los cuarentas, él selecciona los diez sonetos que se transcriben y da una breve interpretación de cada uno de estos—; sino que además inicia el ensayo contextualizando su trabajo y anuncia que en esos sonetos "se dibuja el perfil de este hombre concreto que es el desterrado y llega con esta condición a la vejez y a la muerte".[22] Sumado a lo anterior, el texto termina con una entrevista de dos preguntas que Sánchez Vázquez se hace a sí mismo y a su poesía: ¿cómo se siente el poeta exiliado en estos años de vivir en vilo, sin raíz, en el aire, sin poder asentarse en el suelo que pisa?; y se interroga si esa poesía que él escribe, ¿es una poesía del destierro o del transtierro?

A la primera pregunta responde con dos versos que ejemplifican la situación del "peregrino": "[…] mi vida está fundada / en no afirmar las plantas en el suelo".[23] Y con un poema de crueldad (recordemos la definición de crueldad de Spinoza: "La *crueldad* o *sevicia* es el deseo que empuja a alguien a inferir un mal a aquel que amamos o del que tenemos conmiseración") se dirige a la tierra de su exilio: "dejándome sentir mi derrotero, / más cerca estoy de ti, más prisionero".[24]

En cambio, la segunda cuestión, como todos sus escritos sobre el exilio, vuelve a girar en torno a la figura de Gaos. Al preguntarse a sí mismo si su poesía es de un desterrado o transterrado, Sánchez Vázquez responde:

de nuestro autor en Ambrosio Velasco, comp., *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*: Anamari Gomís, "Los dos Sánchez Vázquez"; José Antonio Matesanz, "De desterrado a transterrado: el exilio en Adolfo Sánchez Vázquez"; Adolfo Castañón, "Para saludar los poemas y sonetos de Adolfo Sánchez Vázquez. Epílogo"; María Dolores Gutiérrez Navas, "Fidelidad al tiempo: la poesía de Adolfo Sánchez Vázquez", e Ignacio Solares, "Sánchez Vázquez: siempre poeta".

[22] A. Sánchez Vázquez, "Mi trato con la poesía en el exilio", en *Incursiones literarias*, p. 203. El texto también fue publicado en Rose Corral, comp., *Poesía y exilio: los poetas del exilio español en México*, pp. 407-414 y en *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*, pp. 580-589.

[23] A. Sánchez Vázquez, *Incursiones literarias*, p. 210.

[24] *Idem*.

> Cierto es que, en estos primeros años del exilio aún no se conocía el neologismo con que José Gaos pretendía expresar la actitud del exiliado que, en la América hispana, no se siente desterrado, sino "transterrado", en cuanto que en ella encuentra o recupera —trasplantada o prolongada— su España. Ahora bien, esta actitud no es la que expresa mi poesía de esos años. Mucho tiempo después de haberla escrito, me he atrevido a impugnar el término y el concepto gaosianos en diversos textos. En ellos sostengo que el destierro no es un "transtierro", en el sentido de simple transplante o continuidad que permite rescatar o recuperar lo perdido. La tierra que recoge al español que se ha quedado a-terrado (sin tierra), sin raíz ni centro, no es su tierra, aunque con el tiempo —y tiempo no faltó— llegará a ser suya, pero lo será no por un don que le cae a su llegada, sino en la medida en que hecha nuevas raíces, crece con ellas y desde ellas se integra sin dejar de ser fiel por ello a sus orígenes. Lo que hará, en definitiva, que por esta doble raíz su exilio no tenga fin.[25]

Es difícil compartir la posición de Sánchez Vázquez. Se trata de una forma del exilio y un pensador que niega, como él lo hizo, cualquier esencialismo, también debe de presentir la diversidad de cada experiencia del exilio; debe de conocer sólo a posteriori la capacidad humana de mudar, variar, derrotarse o vivir, como él lo señala, en vilo, sin centro ni raíz. Sin embargo, en sus textos, y sobre todo en su poesía, parece alcanzar, por lo menos formalmente, una representación de sentido universal, en la que la idea del destierro, la inmensa experiencia a-terradora del siglo XX, parece reflejar mucho mejor la situación del siglo que la idea gaosiana del transtierro.

Esto se debe a que el recorrido que hace Sánchez Vázquez en sus diez sonetos es sobresaliente y lo lleva a remontar el hecho del destierro, verlo ya desde la vejez y jugar no sólo de forma existencial, como lo harían los escritores de la Generación del 98, sino además de forma estética a través de su poesía.

Se trata de un pensador y un poeta que sufrió y sobrevivió el terrible siglo XX y que logró, en ese tiempo infame, construir una utopía de sentido; frente a esa experiencia, puede en el mismo tenor utópico

[25] *Idem*.

reconstruir su exilio desde la literatura. Véanse algunas claves de este recorrido.[26]

El desterrado, a diferencia del ser puramente natural, se mantiene erguido a pesar de ser expulsado y perder de facto su nacionalidad: "El árbol más entero contra el viento, / heló en tierra, desecho, derribado. / Congregando su furia en su costado, / el hacha lo dejó sin fundamento".[27] Por el contrario, el hombre o la mujer, "Torre humana o árbol sobrehumano, / contra el hacha en el aire levantado / sin raíz ni cimiento desterrado".[28]

Como él mismo lo dice, después de esa experiencia de destierro, le espera su infierno en el primer exilio. No tiene otro criterio "del amor y el odio, de la memoria y el olvido, de la verdad y la mentira, que el destierro mismo": "Al dolor del destierro condenado / —a la raíz en la tierra que perdimos—, / con el dolor humano nos medimos, que no hay mejor medida, desterrados".[29]

Sigue después —¿en quién, en el desterrado, en la vida de Sánchez Vázquez, en su reconstrucción del exilio o, quizá, de cierta forma en todos?— una serie de confrontaciones, nostalgias, mesuras y desmesuras que, en su caso, llegan un punto límite cuando, en efecto, el desterrado puede alcanzar la normalidad que da el tiempo; entonces por decisión propia y a cabalidad, decide prolongar su exilio:

Si para hallar la paz en esta guerra
he de enterrarlo todo en el olvido,
y arrancarme de cuajo mi sentido
y extirpar la raíz a que se aferra

si para ver la luz de aquella tierra
y recobrar de pronto lo perdido,

[26] José Antonio Matesanz ha tratado este tema con gran agudeza y detenimiento, véase en especial el texto ya referido "De desterrado a transterrado: el exilio en Adolfo Sánchez Vázquez" en Ambrosio Velasco, coord., *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, pp. 81-90.

[27] A. Sánchez Vázquez, *Incursiones literarias*, p. 203.

[28] *Ibid*., p. 210.

[29] *Ibid*., p. 204.

he de olvidar el odio y lo sufrido
y cambiar la verdad por lo que yerra,

prefiero que el recuerdo me alimente,
conservar el sentido con paciencia
y no dar lo que busco por hallado.

que el pasado no pasa enteramente
y el que olvida su paso, su presencia,
desterrado no está, sino enterrrado.[30]

Quizá éste sea el momento culminante de la obra ensayística de Sánchez Vázquez. El espacio en el que opta, como forma existencial que da sentido a su amor filial y a su idea de humanismo, por *no renunciar a algo que ya es imposible asir, a la idea de su patria*: "que el pasado no pasa enteramente / y el que olvida su paso, su presencia, / desterrado no está, sino enterrado".

De cierta forma, se trata de una salida barroca, gongorina, pero también de una afirmación subjetiva y lírica, como la de Quevedo y Machado.[31] Podríamos decir, se trata de optar por sufrir. Frente a la posibilidad de olvido o, peor aún, del regreso con gloria a una patria que ya no existe, el autor decide, artificialmente —como un artesano— mantener su vida en el recuerdo permanente de la tragedia, la de su pueblo y la de su vida. En este sentido puede interpretarse su famosa contestación a la posibilidad del exilio. No darlo por terminado jamás y optar por pensar, más que en su fin, en la manera de hacerlo permanecer:

[30] *Ibid*., p. 208.

[31] Bolívar Echeverría también ha jugado con esta idea. En medio de la situación radical del destierro o del exilio, ninguna salida absoluta es posible. Bolívar lo sugiere en un aforismo que titula "Imposible regresar a Dublin": "Tal es el trabajo de la nostalgia, que termina por sacrificar su objeto en beneficio del objeto añorado. Uno quiere volver, pero volver es imposible; no sólo por lo de Heráclito y el río, que ya de por sí es implacable, sino porque, transfigurada, la ciudad a la que uno quisiera regresar sólo puede existir en verdad, espejismo cruel, en el universo inestable de la memoria". (B. Echeverría, "Imposible regresar a Dublin" en *Ziranda: fragmentos* [en línea])

> Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que operar forzosamente sólo con unos números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá—, sino cómo se está.[32]

Fácil no debió de ser, se trata de una respuesta muy compleja, una respuesta que le permite la integridad moderna y radical al filósofo y al poeta: *en el recuerdo de todo lo perdido, todo se puede reconstruir*.

[32] A. Sánchez Vázquez, "Exilio sin fin y fin del exilio", en *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, p. 38.

ESPERANZAS ANALÓGICAS. LA HERMENÉUTICA DE MAURICIO BEUCHOT

Los límites del hombre son el nacimiento y la muerte, límite a quo *y límite* ad quem. *Querer vivir sin ese límite final que es el morir, es la máxima locura.*

Mauricio Beuchot

Sobre la esperanza en el pensamiento

Mauricio Beuchot es de los pensadores que hace del estilo un rostro permanente. Su prosa, similar a su forma de enseñanza, tiene la cualidad de la prudencia. A él le gustará, quizá, este adjetivo; sin embargo, me parece que no ayuda mucho para plantear las cosas que se trae entre manos. Jugando con carbones encendidos y armado de un andamiaje teórico sorprendente, el pensador mexicano parece adolecer de malicia cuando despliega su propuesta teórica.

El libro a través del cual pretendo realizar una reflexión sobre la labor de Beuchot, *La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias sociales*,[1] está precedido de todo un *organum* hermenéutico, donde destacan entre otros textos *Interpretación y realidad en la filosofía actual* (1996), *Posmodernidad, hermenéutica y analogía* (1996), y *Tratado de hermenéutica analógica* (1997). Caracteriza y vuelve singular a aquel libro el hecho de que en él se despliega en líneas generales lo que Beuchot ha denominado pensamiento analógico e icónico. Ahí, y después de lograr un claro resumen del tema que lo ha apasionado tiempo atrás, el filósofo mexicano intenta aplicar el juego de la analogía a la filosofía de la cultura.

[1] Mauricio Beuchot, *La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias sociales*.

En esta labor, no sólo nos ofrece una definición de cultura, sino que muestra cómo operaría esta dialéctica en problemas específicos. Menciono algunos de ellos. El conflicto de tradiciones y sistemas en el mundo globalizado. La polémica entre universalismo y relativismo en la filosofía de la ciencia. La forma de racionalidad en las sociedades contemporáneas. El hecho del mestizaje en Latinoamérica y México.

Todo esto se enmarca en un contexto donde predomina la "presencia de eso tan variopinto que se llama posmodernidad". Y que, a decir de Beuchot, "tiene aristas movedizas", donde lo que predomina es

> un descrédito de la razón; el levantamiento de pensamientos que sólo aspiran a la fragmentariedad, a la narración, no a la argumentación ceñida de la lógica, sino si acaso a una seducción persuasiva como la de la retórica o incluso de la poética. Se da un vigoroso rechazo de las disciplinas filosóficas que trataban de marcar un significado, ya sea una referencia, como la ontología, ya sea un sentido, como la filosofía de la historia.[2]

En medio de todo lo anterior es que el latinista trata de mostrar la *performance* de la analogía como modelo teórico y práctico de comprensión del mundo. No sobra decir que aquí, al postular una posibilidad de comprensión, ya se sostiene una axiología interna del proceso de entendimiento y una normatividad que corrige la interpretación. La analogía, pues, no sólo es un modelo epistémico, sino también lo es ético y moral. De ahí que Mauricio Beuchot sostenga que: "Analogía y participación van juntas; precisamente la analogía es la condición de posibilidad de la participación",[3] y esto presupone la viabilidad de una racionalidad en medio de la Babel contemporánea. Un *lógos* que encuentre el punto de armonía entre un "modelo univocista", del tipo de los postulados por Apel, Habermas y Davidson, y un "modelo equivocista", como los de Foucault, Derrida y Rorty. Dicho *topos*, sería el frágil punto donde debe de ejercerse la riesgosa tarea del pensamiento.

"Donde se esfuma la semejanza también lo hace la diferencia, sólo quedaría una masa amorfa, a la que conduce indefectiblemente el

[2] *Ibid*., pp. 180-181.
[3] *Ibid*., p. 27.

relativismo a ultranza".[4] Así, Beuchot tratará de convencernos que es factible escapar de esta situación posmoderna. Argumentará que hay una lógica interna que impide al discurso permanecer en cualquiera de los dos extremos. Como él gusta llamarlos, los extremos de la metáfora y la metonimia.

Los territorios de la hermenéutica analógica

La propuesta de Beuchot es ya una teoría establecida que demanda crítica y continuidad. No sólo dan testimonio de esto los múltiples diálogos, encuentros y desencuentros que el autor ha sostenido con importantes teóricos del mundo filosófico occidental; sino, especialmente, la aplicación de esta "*episteme*" en diversos campos del saber.

No obstante lo fructífero que ha resultado el trabajo de Beuchot, en el interior de su *corpus* hermenéutico y analógico el autor sigue enfrentando la vieja pregunta metafísica que suscita todo esquema teórico con pretensiones de universalidad: ¿qué de lo dicho es una representación de la realidad y qué es la realidad misma? De la respuesta, o imposibilidad de respuesta que se dé a tal formulación, dependerá que los usos de la base teórica del hermeneuta alcancen una fundamentación trascendental en sentido kantiano, esto es, que demuestren ser condiciones de posibilidad en la aplicación *a posteriori* del conocimiento.

Beuchot opta, al enfrentar la interrogante, no por una respuesta aristotélica, sino por una formulación hegeliana y acaso platónica: "La tensión que la analogía ejerce no es externa a los conceptos, sino interna a ellos; por eso pueden ser explicativos".[5] No sucede que el modelo teórico recorte al mundo y lo entregue a un juego analógico. La analogía ya está dada en las cosas mismas, podríamos decir. El movimiento dialéctico, pues no parece ser otra cosa en el fondo la analogicidad, no es en sí mismo un método o una percepción subjetiva, sino un *factum* de la cosa. Así el concepto más que demandar la analogía es producto de ella, es un momento límite donde el movimiento analógico alcanza una representación. Por esto he señalado que la respuesta de Beuchot se asemeja más al movimiento platónico y hegeliano que al aristotélico, o incluso kantiano, porque no existe una formalización

[4] *Ibid.*, p. 62.
[5] *Ibid.*, p. 49.

lógica de los conceptos, sino una constitución dialéctica donde, como dice el filósofo, la analogía conceptual es un proceso interno de los conceptos. Se trata, pues, de un ejercicio necesariamente especulativo y no analítico el de la hermenéutica beuchotiana.

De todo esto se sigue que la analogía cree íconos y no ídolos. De forma precisa, relata Beuchot la diferencia y la aplicación de un concepto y otro en el terreno cultural: "El símbolo y el ícono son los que aglutinan, los que frenan la diáspora [...] En cambio, la contrapartida del ícono, que es el ídolo, esclerotiza y endurece a un pueblo, lo vuelve fanático y fundamentalista, xenófobo y enemigo de las diferencias. El símbolo, cuando es ícono, hace tolerante y hasta solidario con las diferencias".[6] El acierto de Beuchot, al fijar su mirada en el problema de la iconicidad, lo lleva a reconocer tres campos donde ella acontece: el *diagrama*, donde se muestra como proporcionalidad propia, casi como traducción literal; la *metáfora*, donde se trata de una proporcionalidad figurada y la *imagen*, donde el ícono, nos dice Beuchot, es casi unívoco.

En este espacio representado por el intérprete, no hay duda de que, en última instancia, el acento de la hermenéutica analógica tiene que caer en el lado de los equívocos y las diferencias y, por lo tanto, de la metáfora. De hecho, él la llega a considerar un habla particular: "[...] la metáfora es un idioma. Es el idiolecto del poeta, del metaforizador".[7] Sin duda alguna, es ahí donde la comprensión es más compleja. Pero, me parece, se descuida el mundo omnipresente de la imagen.

Es la imagen, en su planicie y univocidad, la que permea las sociedades contemporáneas y, por eso mismo, es ahí donde se dirime el otro aspecto que Beuchot considera central de la analogía: la pragmática. La construcción de una imagen tiende, efectivamente, a crear ídolos; justo por esto, el discurso optimista de la analogía debería de demostrarnos que en la imagen existe simbología e iconicidad y no, simplemente, un deslumbramiento efímero, una moda o una idolatría. De lo contrario, el territorio de la analogía parece ser un juego lógico, donde todo se resuelve desde los principios formales y analíticos, mientras nada cambia en la vida real.

[6] *Ibid.*, pp. 85-86.
[7] *Ibid.*, p. 100.

Un ejemplo de lo anterior es imaginado y referido por el propio Mauricio Beuchot cuando cita el famoso *dictum* de Max Weber: "No hay nada tan natural que no sea ya artificial", y lo revierte: "No hay nada tan artificial que no conserve algo de natural". Después nos dice: "Y así se efectúa el regreso reflexivo, una paridad, un *argumentum a pari ratione* en la lógica tópica; y, en retórica, un *quiasmo*".[8] Desde una perspectiva lógica no hay contra argumento, pero desde la realidad podemos preguntar: ¿qué de natural y divino permanece en la experiencia cotidiana de *prender* un foco?, ¿acaso el sol, en alguna medida, es artificial como la bombilla y la bombilla natural como el sol?

El caso anterior intenta señalar que la situación contextual, la pragmática, debe de reconocer que previamente a la configuración racional del mundo existe, en algunos momentos históricos, el vacío, la ausencia de cualquier configuración de sentido. Así, como se ha sostenido muchas veces en este manido ejemplo, la experiencia del control de la luz en el mundo moderno a través de la electricidad desacraliza la vida y escinde el sentido poco a poco. Frente a esto, lo que parece formular Beuchot es una lógica interna donde es imposible caer en los extremos negativos de la analogicidad, esto es, en la metáfora radical que pierde semejanza. Por el contrario, un pensamiento especulativo, que reconoce que la tensión conceptual está inserta en el mismo lenguaje que formula la definición, debe de reconocer la posibilidad de experimentar el vacío, la ausencia de sentido o, en términos platónicos, la momentánea desaparición del concepto, como la posibilidad de un vacío radical y el advenimiento del sin sentido. De no sostener esta hipótesis (en efecto, probablemente imposible de que acontezca), el pensamiento se transforma en un ejercicio de ordenamiento analítico que borra y desplaza a los hombres y mujeres que padecen cotidianamente la amenaza del saber y de la difuminación del saber.

Siempre mestizos

Un ejemplo de lo anterior es el tratamiento que da Mauricio Beuchot al problema del mestizaje. En ocasiones pienso que seguir hablando de mestizaje nos envenena. Todos y todas somos mestizos y mestizas. No hay una raza pura, ni una cultura que no sea el resultado de una mez-

[8] *Ibid*., p. 107.

cla. Aquéllas y aquellos que siguen llamándose a sí mismas mestizas o mestizos son los que, fatalmente, viven en la ausencia de identidad. Los que permanecen en una encrucijada ideológica, en lugar de entenderse como una comunidad de sentido, donde existe una identidad pública y un sentido común que norma la vida y que en su acontecimiento se inunda de diferencias, pues justo esto es lo que constata la existencia de un sentido común.

Pensar *lo mestizo*, en más de una ocasión, nos detiene en un laberinto sin salida y nos lleva a idealizar procesos inconclusos y permanentemente amenazados por el fracaso y a caer de bruces en folclorismos coloridos. Es imposible reconocer en qué grado una cultura se ha mezclado con otras y es dañino llegar a algún parámetro al respecto. La noción de mestizaje, por más que quiera acotarse y desplazarse de su sentido racial, siempre nubla al pensamiento. Un ejemplo de esto se ve en obras tan profundamente honestas como la del propio Beuchot.

Él dice que el "Mestizaje de símbolos": " se ve sobre todo en el barroco, en el México del siglo XVII. Después del siglo XVI, en que hubo un choque entre europeos e indígenas, *ya no hubo destrucción*. Los mismos españoles criollos se percibían como distintos de los peninsulares, hasta llegaron a concebirse o imaginarse como independientes de España".[9] Esta información es incorrecta y se da en un contexto demasiado optimista sobre el mestizaje. El filósofo mexicano tiene razón en señalar que hubo un increíble proceso analógico en el período posterior a la conquista española. Sobre todo, un ejercicio de identidad y diferencia ejercido por las poblaciones mesoamericanas para sobrevivir a la agresión de un imperio en decadencia que, después de saquear las tierras descubiertas, las abandonó a su suerte. Aquello que permaneció, incluyendo el mundo sacro de las sociedades prehispánicas y romanas, fue gracias a un esfuerzo desesperado y no como un ejercicio racional y controlado de intercambio cultural.

La destrucción siguió y aún ahora permanece. Cuando los españoles llegaron a México se calcula que se hablaban 170 lenguas diferentes, después de la Revolución mexicana había más de 100 lenguas, ahora quedan 62 de las cuales 24 están en peligro de desaparecer en los siguientes 25 años. La destrucción de una lengua, un ejemplo entre

[9] *Ibid.*, p. 193. Las cursivas son mías.

muchos, es una de las formas más radicales de violencia contra una cultura, no es un proceso del llamado mestizaje cultural o simbólico.

La analogía sólo es posible, me parece, si existe una identidad definida que entre en un juego especulativo y pragmático, donde no sea claro quién está siendo el que busca lo análogo. Como en toda metáfora radical, la analogía otorga el sentido más importante cuando destroza la univocidad del decir; pero para que esto suceda, tienen que existir identidades, y toda identidad, en el momento de manifestarse, no es mestiza, sino que opta por signos claros de sentido y de sobrevivencia.

Es un buen momento, me parece, para dejar atrás el debate sobre la identidad mestiza y ver de manera más detenida los procesos de analogía, esto es, de semejanza y de diferencia, que se encuentran en el interior de la variopinta identidad de los muchos mundos de sentido que conforman la nación mexicana. En este proceso será de fundamental importancia una obra tan sólida dentro de los discursos hermenéuticos contemporáneos como la de Mauricio Beuchot.

HISTORIA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

I

En la actualidad, la filosofía latinoamericana, incubada en el siglo XIX y desplegada en el siglo XX, pretende responder a los problemas de un horizonte específico: *la posible integración socio-político-cultural de la región*. Horizonte que siempre se planteó como un problema ético-metafísico, antes que lingüístico o cultural. En este sentido, ¿cómo puede la filosofía latinoamericana plantear la posibilidad de tal regionalización de su pensamiento?, o en otros términos: ¿cómo puede darse una contextualización radical, que muestre la fundación de la filosofía latinoamericana en su entorno inmediato? La respuesta, como si se tratara de una caja china, no se encuentra ni en las síntesis dialécticas de las etapas históricas del pensamiento latinoamericano, ni en su crítica y mucho menos en su yuxtaposición.[1] Justo esto muestra que el problema también tiene una historia atrás. Quizá hoy lo abordemos con otro instrumental y desde nuevos espacios teóricos que se han abierto, pero lo cierto es que la tendencia dialéctica y la tendencia crítica, que probablemente sean las más importantes y constitutivas de la filosofía latinoamericana, han enfrentado una problemática similar. En las dos tendencias se observa el punto nodal de la filosofía latinoamericanista: se trata de una filosofía que realiza *una reconstrucción histórica que tiene el objetivo utópico de transformar la historia y el porvenir*. Tan sólo este punto enmarca a la filosofía latinoamericana como parte de un movimiento moderno que toma cuerpo específicamente en la Ilustración y sobre

[1] Véase: Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*; Francisco Miró Quesada; *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*; Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*; Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*.

todo en el Romanticismo que se desarrolla en Latinoamérica, de ahí que su conexión con los movimientos de Independencia sea fundamental.[2]

Esta génesis de la filosofía latinoamericana, movimiento de reconstrucción y transformación de su relato histórico, es a la vez impulso y límite de la filosofía latinoamericana; espacio donde la historia se vuelve el elemento que da sentido a esta tradición. Todo debe historiarse y, a la vez, en ese proceso de historiar esta filosofía se intenta dar un sentido a una realidad que, en principio, no se manifiesta de manera unívoca en la historia de sus pueblos. Por un lado, esta tendencia se consolida necesariamente en las grandes lecturas dialécticas de la historia del pensamiento latinoamericano;[3] por otro, es en los años ochentas cuando se empieza a hacer hincapié en que tales reconstrucciones de sentido deben ser criticadas, reconstruidas y nuevamente criticadas.[4] Con este segundo enfoque, es la misma historia aplicada la vía para ejercer la crítica y al mismo tiempo es la crítica el elemento normativo que reconstruye la historia. Se trata de un círculo reflexivo que tiene su principal desarrollo en la llamada Historia de las Ideas.[5] En esta tradición, la historia se vuelve omnipresente, es ineludible, y lo más consecuente desde la tendencia crítica de la propuesta es radicalizar la posición teórica: se parte de un historicismo relativo que entraña en la reconstrucción histórica un problema ideológico sobre el sentido y la finalidad de la historia, y es justo desde la conexión histórica de ciertos fines, que una y otra vez se persiguen, que se alcanza la justificación histórica de un discurso.[6]

[2] A. A. Roig, "El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas", en L. Zea, ed., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, pp. 127-140.

[3] Véase especialmente L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*. Para una reconstrucción del pensamiento latinoamericano puede consultarse: Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*.

[4] Al respecto el libro más representativo es A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. En esta misma tendencia pueden consultarse los siguientes textos: Carlos Guilherme Mota, *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*, y Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*.

[5] Véase A. A. Roig, "La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales" y "La 'historia de las ideas' cinco lustros después", en *Revista de Historia de las Ideas*. H. Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*.

[6] El libro clásico al respecto es el ya citado *Teoría y crítica del pensamiento*

Dice Stephen en el *Ulises* de Joyce: "La historia es una pesadilla de la cual trato de despertar". Y la pregunta puede ser para los contextos latinoamericanos: ¿qué universo histórico es el que permite abandonar la historia y la pesadilla?

La tensión del pensamiento latinoamericanista con la historia es inevitable y esto muestra varias de las aporías en las que éste se encuentra. La filosofía latinoamericanista precisa no sólo de una historia global de su desarrollo, sino de una crítica sobre los límites y las condiciones de posibilidad de su conocimiento. Sin embargo, esa crítica de corte kantiano, que ya empieza a desarrollarse,[7] tiene las limitantes de no ser una crítica necesariamente contextual e histórica y de ser un ejercicio crítico específicamente moderno. Por ejemplo, el trabajo de Santiago Castro-Gómez, *La filosofía de los calibanes*, entiende, creo que de manera equivocada, la temporalidad de una "episteme" como una forma absoluta, de tal suerte que en el análisis nos muestra una filosofía colonial y una filosofía anticolonial que se fundamentan en la "episteme moderna" y que, según el filósofo colombiano, impedirían absolutamente cualquier otro tipo de razón crítica en su interior. Dice Castro-Gómez:

> Mi tesis es [...] que una crítica poscolonial sólo fue posible en Latinoamérica a raíz de la bancarrota de la episteme sobre la cual se organizaron todos los proyectos de modernización cultural, económica y política del subcontinente a lo largo del siglo XX; y que los discursos que *observan* esta quiebra epistémica empezaron a configurarse a penas hacia finales de los años setenta. Antes de esta época no existió ni pudo existir teoría poscolonial alguna. Lo que hubo fueron narrativas anticolonialistas, cuyo potencial crítico deberá ser examinado teniendo en cuenta el orden epistémico desde el que fueron articuladas.[8]

El problema con esta posición es que propone una serie de cortes epocales absolutos que responden a la configuración histórica de la Modernidad. El pasado en este tipo de lecturas queda determinado

latinoamericano.

[7] Por ejemplo, S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*.

[8] S. Castro-Gómez, *La filosofía de los calibanes*, p. 126.

hacia una sola interpretación canónica y rectora. De hecho, hay una presuposición de que el proyectarse del presente sobre el pasado es absoluto y se pasa por alto que en el presente juega de manera activa tanto la interpretación del pasado, la cual no cesa a través de su filtración en tradiciones, como la virtualidad del futuro, y esto modifica siempre la totalidad del horizonte temporal.[9]

Una de las aporías fundamentales de la filosofía latinoamericana sería pues la imposibilidad de abandonar el referente histórico, pero a la vez, la necesidad de incorporar en su interior el contexto ineludible de crisis y crítica sobre la Modernidad, por lo menos en dos de sus puntos claves: la forma de producir sentido histórico y el mismo alcance de la crítica.

Para reafirmar su carácter contextual y su tensión fundamental con la problemática del horizonte cultural que comprende Latinoamérica, un pensamiento con tales pretensiones entre nosotros debe entonces no sólo de ser crítico ante cualquier perspectiva apriorística que determine la lectura de la historia, por ejemplo cierto uso de la dialéctica, sino que debe resituar el papel de la historia en su interior. El pensamiento propiamente debe encontrar nuevos formas de leer y utilizar la historia en el momento actual, en el futuro posible y sobre todo en la interpretación del pasado. La crisis del referente histórico obviamente no elimina la historia, pero sí resignifica radicalmente su lugar dentro de “la realidad” y por ende dentro de la teoría.

II

La aporía es una forma de crear conocimiento a partir de negaciones. La importancia de un pensar aporético no radica en cancelar espacios sino en mostrar la necesidad de crear nuevos espacios. Cuando señalo que el pensamiento latinoamericano conduce a aporías quiero subrayar, en última instancia, la importancia de abrir nuevas alternativas de conocimiento.

El análisis de la situación es ya parte de la propuesta que me interesa

[9] Algunos textos donde, desde mi punto de vista, la temporalidad se observa como un fenómeno total pueden consultarse en H. Cerutti Guldberg, *Presagio y tópica del descubrimiento*.

articular en este trabajo; sin embargo, el interés primordial es mostrar otros universos de sentido con los cuales la filosofía latinoamericana puede mantener una tensión productiva de conocimiento.

Uno de los puntos positivos de la cancelación de los grandes relatos históricos modernos es la apertura de narraciones históricas, alternativas y generalmente marginadas en la totalidad del proceso temporal. En este sentido, hay un universo de creación dentro de la diversidad de lenguas y culturas de Latinoamérica que es importantísimo para nuestro pensamiento contemporáneo: el universo ficcional. Dentro del pensamiento en Latinoamérica, el universo ficcional es uno de los que más ha resistido al movimiento de uniformidad de la época moderna y específicamente al desarrollo de identidades. Contrariamente al discurso filosófico, el discurso ficcional carece de conceptos que se articulen de forma metódica y sistemática bajo la pretensión de verdad y justo esto le da un margen de conocimiento del cual carece el discurso filosófico. El objetivo del discurso ficcional no es demostrar ninguna verdad con una teoría, sino comprender la realidad al tiempo que construye fragmentos de realidad.[10] Es este movimiento hermenéutico —donde la constante comprensión de lo real implica la pluralidad de voces, como lo es la pluralidad de voces narrativas en el interior de una novela— lo que permite al discurso ficcional no caer en la trampa de la identidad cerrada y monolítica. Por ejemplo, qué diferente sería nuestro estudio de *Meditaciones metafísicas* si en lugar de pensar la ficción que introduce Descartes como una necesidad de someter el imaginario al pensamiento puro, viéramos en sus ficciones sobre el sueño y lo real el complemento necesario de un "Yo" que en lugar de encerrarse en sí mismo se ficciona en un "Yo otro".

Esta bifurcación que introduce la ficción es también trágica. Cuando el pensamiento filosófico asume abrirse ante otras formas de creación de conocimiento muchas veces el asunto contiene un movimiento de destrucción de los propios supuestos. En el caso de Latinoamérica, contextualmente este punto es más significativo. Por ejemplo, la filosofía latinoamericana acompañó literalmente la formación de las naciones en esta región y hoy es vigente y muy clara la tragedia de la formación y la simbiosis entre el estado y una nación que marginó la diversidad

[10] Véase Luiz Costa Lima, *Pensando nos trópicos*.

de naciones que conviven en el interior de un estado. En este sentido, la filosofía latinoamericana tiene que correr el riesgo de relacionarse con otras formas de representación de lo real, de aprender de ellas y aun de modificar sus propios presupuestos de identidad.

NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA HERMENÉUTICA EN MÉXICO: MARIFLOR AGUILAR, AMBROSIO VELASCO Y MAURICIO BEUCHOT

Representaciones hermenéuticas

La historia contemporánea de la hermenéutica en México no puede aún escribirse. Se trata de un proceso que lleva apenas algunas décadas y que se encuentra, en muchos sentidos, preso de referentes ajenos al contexto cultural del país. No obstante, se puede hablar ya de una escuela hermenéutica en México. Escuela que ha producido importantes obras, formado generaciones, trazado referentes diversos en su interior y que se encamina, en sus autores y autoras más destacados, a la elaboración de un *corpus* teórico. *Corpus* que se desdobla en ontologías, estéticas, antropologías, historias, metafísicas, metodologías y epistemologías, éticas, filosofías de la religión, entre muchos otros campos donde la hermenéutica tiene un papel importante, sino es que rector.

En medio de todo lo anterior, cabe destacar la obra de tres pensadores contemporáneos que han realizado importantes contribuciones a la hermenéutica: Mariflor Aguilar Rivero, Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco Gómez.

El caso de Mauricio Beuchot es paradigmático en el pensamiento contemporáneo. Él ha creado un tratado analógico que explica a la hermenéutica como una metafísica y que se ramifica de forma sistemática en todos los campos del saber, desde la ciencia hasta el arte.[1] Por este motivo, puede ser más radical el trabajo crítico sobre la obra de Beuchot. Sumado a lo anterior, en su obra hay un configuración similar a las formas del pensamiento griego, en el sentido de estructurar y postular una metafísica sistémica, lo que propicia la misma desconstrucción de

[1] Algunas obras sobre la el trabajo de Mauricio Beuchot son las siguientes: Enrique Aguayo, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*. José H. Acosta Beltrán, *Fundamentación filosófica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*. José Rubén Sanabria, ed., *Diálogos con Mauricio Beuchot*.

su teoría.[2] En la cultura helénica, existen los siguientes elementos que en cierta forma están presupuestos en la obra del filósofo mexicano; nos dice Beuchot:

> (i) [...] una exigencia de la verdad en el sentido de manifestar, esto es, como un sacar a luz o dar a luz ideas o esencias. (ii) La tendencia a definir surge como una exigencia vital de identificar algo distinguiéndolo o diferenciándolo de lo demás, pues lo que constituye a algo lo identifica en sí mismo y lo diferencia de lo restante. Esto surge del carácter vital extrovertido del heleno, proyectado hacia los contornos más brillantes y perfilados de las cosas, a saber, sus esencias o ideas, que son al mismo tiempo lo más propio y distintivo. (iii) Además, la vida helénica concede mucha importancia a lo acabado y perfecto, y, por lo mismo, delimitado; no hay progresión infinita, porque se exige principio, medio y fin. [...] En este "cierre" hay una estructura triádica: desde-por-hasta; y, reducido a mayor simplicidad, desde-hasta. Tal se ve en todas las ciencias griegas, ya se trate de metafísica, física, geometría, aritmética, etc.; hay un horror secreto a lo indefinido y un refugiarse en lo que es finito y definido, que tiene principio y fin, a saber, su género próximo y su diferencia específica; el primero la engendra (*génos*, *génesis*) y la segunda la cierra perfectamente. También se ve en el gusto por la sustancia y la desconfianza o sospecha ante las relaciones (que pueden generar series infinitas), y se explica por el vértigo frente al infinito.[3]

Justo el último punto de la interpretación de Beuchot sobre la cultura griega, el relativo a la reserva que se tiene sobre las relaciones, nos acerca a otra forma de pensar la hermenéutica en México, la que ha asumido Mariflor Aguilar.

[2] Curiosamente, esto es algo que el mismo Mauricio Beuchot comenta respeto a la obra de Derrida, cuando señala que el llamado filósofo de la diferencia "se da cuenta de que sólo hay deconstrucción si hay metafísica, pues precisamente esto es lo que hay que deconstruir; pero si se deconstruye por completo se acabaría también la deconstrucción. Y se acabaría, lo que es peor, la diferencia, pues sólo quedaría algo homogéneo que sería la antimetafísica como vencedora". (Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, p. 106.)

[3] *Ibid.*, pp. 10-11.

La filósofa mexicana ha centrado su trabajo en la difícil relación entre hermenéutica y teoría crítica, dos campos que no pueden coexistir de forma armónica. Siempre habrá un juicio diferente según una metodología crítica o una comprensión hermenéutica. En este sentido, se entiende que el trabajo de Mariflor Aguilar sea diferente, pese a ser un trabajo hermenéutico, al desarrollado por Mauricio Beuchot. En la hermeneuta, no existe el deseo de establecer un campo metafísico. Por el contrario, su trabajo con la historia, indispensable en toda hermenéutica, más que llevarla a ejemplificar los procesos metafísicos u ontológicos, como en el caso de Beuchot, la conduce a la elaboración de genealogías. Pese a que puede estar presupuesto un campo ontológico o metafísico en los estudios que realiza Aguilar, ella no recrea ese campo trascendental, sino que busca la caducidad histórica de las cosas y los sujetos, sus líneas de nacimiento, desarrollo y caducidad. Ella persigue las aporías del fenómeno y desde ahí critica, de forma oblicua, las construcciones metafísicas y desarrolla, de forma directa, teorías críticas y subjetivas. No es casual que, siguiendo a Foucault, se refiera así a la génesis de las cosas:

> La tarea de la genealogía es describir la singularidad de los sucesos, sondear en el pasado sin buscar un origen ni un comienzo grandioso, sino buscando pequeños fragmentos de microhistorias que aparecen en su novedad y en su sorpresa; en lugar del origen busca la procedencia de los sucesos que enraízan en los accidentes y busca también la emergencia, el punto de surgimiento, "el principio y la ley singular de una aparición".[4]

Desde esta perspectiva es que la pensadora reconstruye la emergencia hermenéutica del siglo XX y se sitúa como una de las voces más importantes y sugerentes de la filosofía mexicana.

El tercer ejemplo que ilustra de forma supina la diversidad de la hermenéutica en México es el de Ambrosio Velasco. En este autor, uno de los más iluministas del panorama de la interpretación en Hispanoamérica, vemos la franca asunción de la hermenéutica como

[4] Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, p. 31.

una metodología. Por ejemplo, si bien Velasco plantea el problema del poder y del sujeto, que son los problemas límite de las teorías modernas que critican la hermenéutica (problemas que no se pueden trascender, si no es desde una perspectiva metafísica), él los narra y propone soluciones desde una visión antropológica y científica que echa mano de las ciencias sociales para responder a las aporías del poder y de la subjetividad. Así, la posición de Ambrosio Velasco es imprescindible en el campo del saber hermenéutico, se trata de aquélla que muestra los temas últimos de la teoría crítica y que opta por no darles solución desde el campo de la comprensión. A diferencia de Beuchot, donde en última instancia se construye una propuesta dialéctica, o de Aguilar, donde hay propuestas fragmentarias de antropología subjetiva que tienen un carácter analítico y funcionan como condiciones de posibilidad a priorística, en el caso de Velasco lo que tenemos es una narratología científica. En esta forma de comprensión se relata y describe el fenómeno, muy en sintonía con los procesos de la filosofía de la ciencia, y se enuncian soluciones con base en sistemas probabilísticos que desatienden el problema de la comprensión fundamental u ontológica pero, por el contrario, refuerzan el relato histórico y racional de los acontecimientos. No es casual que Ambrosio Velasco termine uno de sus libros con la siguiente observación:

> Lejos de poder proponer los principios de una nueva teoría filosófica de las ciencias, quisiera tan sólo mencionar los problemas a los que se debería dar respuesta. Primeramente, el de conciliar dos intereses cognoscitivos que tradicionalmente se consideran incompatibles: explicar y comprender. Como consecuencia de ello, la teoría que necesitamos tiene que explicar y fundamentar el carácter complementario e irreductible de los métodos de las ciencias empírico-analíticas o naturales (la observación controlada, hipótesis, contrastación empírica, leyes, explicaciones nomológicas, predicciones, etc.) con los procedimientos propios de las disciplinas hermenéuticas (la exégesis, la comprensión empática, la imputación del sentido, la interpretación narrativa, etcétera).[5]

[5] Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, pp. 165-166.

Como se observa, la ambigüedad sobre la comprensión a la que apela Velasco es muy diferente a la de las teorías hermenéuticas de corte ilustrado y crítico, como la de Mariflor Aguilar, o de corte metafísico, como la de Mauricio Beuchot.

Mientras que en el caso de Beuchot nos encontramos en un relativismo metafísico dado por la misma naturaleza de las cosas, pero mediado de forma racional, como veremos más adelante, en el caso de Aguilar nos encontramos con un relativismo genealógico. En este segundo caso, todo está condicionado por una génesis histórica y modificable según el criterio de interpretación contextual y subjetivo y, por lo tanto, este hecho ontológico debe de ser mediado por la reflexividad o por el poder. En Ambrosio Velasco, por el contrario, la relatividad hermenéutica, que es condición de toda comprensión e interpretación, se da como un transcurrir del tiempo histórico, racional y progresivo, no como un hecho dado de forma trascendental (metafísico), ni como un acto volitivo que cambia sin preeminencia del futuro, del presente o del pasado (genealógico). Por esta razón es que Velasco puede insertar elementos científicos en las formas de comprensión y elementos hermenéuticos en el proceso científico y reconstruir la historia y los fenómenos desde una perspectiva metodológica.

Los tres casos sobre los que reflexionaré y criticaré nos pueden mostrar, pese a sus grandes diferencias, lo que les permite unirse en una forma específica de pensamiento. En los tres esquemas podremos observar que se reconoce a la hermenéutica como una teoría holística y especulativa, por esta razón es que se centran en la experiencia estética del tiempo y no del espacio. Ya sea en la perspectiva progresiva de Velasco, en la idea histórica y subjetiva de Aguilar o en la dialéctica metafísica entre infinitud y finitud que presupone Beuchot, ellos y ella establecen una idea del tiempo para sus propias teorías.[6]

La tendencia universal de una propuesta hermenéutica, aunada al carácter especular que tienen las teorías de la interpretación en el siglo XX, implica dar prioridad a los fenómenos donde se desarrolla tal tendencia holística de especulación. Se sabe que tales fenómenos

[6] En este punto, el de la prioridad del tiempo sobre el espacio, se ve la gran diferencia entre las teorías hermenéuticas y las teorías analíticas donde siempre habrá prioridad de la formalización del espacio.

son el lenguaje y la tradición. Respecto al potencial lingüístico de la hermenéutica, Mariflor Aguilar lo señala de forma precisa cuando interpreta al autor de *Verdad y método*:

> Lo "especulativo" sirve a Gadamer para pensar simultáneamente varias cosas: por un lado la multiplicidad de sentidos de la palabra según los nuevos contextos en los que se inserta; por otro lado, alude otra vez a la conservación de "plenitud ontológica", plenitud de ser: vuelve a plantear que si hay "pérdida" respecto del contexto originario, esto no significa que haya pérdida desde el punto de vista ontológico. En lo que Gadamer insiste es en que cuando la palabra trasciende los contextos no se debe a una idealidad trascendental sino a la naturaleza abierta del lenguaje, a su materialidad trópica, es decir, metafórica y dúctil. Por otro lado, lo especulativo le permite distanciarse de la palabra como copia para pensar la palabra como representación.[7]

Este carácter imitativo que adquiere la hermenéutica es lo que funde, a modo de tautología, la especulación con la representación.

La hermenéutica de los tres autores podría leerse en tales términos, se trata de actos de comprensión e interpretación que acontecen como representación, esto es, de forma especulativa, tanto en el lenguaje como en la tradición. De ahí que Beuchot pueda sostener que la

> interpretación es, en este sentido, una autointerpretación y no sólo una heterointerpretación. Para poder innovar, hay que saber ubicarse en el contexto de la tradición; hay que conocerla a ella y conocerse uno mismo dentro de ella, para poder avanzar en ella e incluso trascenderla; de otra forma será sólo un círculo vicioso en el que se hunde todo.[8]

Hay que anotar al respecto que el acto de trascender a la tradición no se da jamás, se dan nuevas representaciones de la tradición, algunas de las cuales pueden semejar el abandono de una tradición pero esto sólo tiene sentido si se está inmediatamente dentro de otra tradición,

[7] M. Aguilar Rivero, *op. cit.*, p. 91.
[8] M. Beuchot, *op. cit.*, p. 53.

lo cual es virtualmente imposible en una vida finita. La tradición es similar al aire para los hombres y las mujeres o al agua para los peces. No obstante, la idea del movimiento especulativo de la tradición queda explicada de forma precisa con la cita de Beuchot.

La misma prioridad que alcanzan los hechos especulativos y holísticos implica lidiar con la herencia moderna y antihermenéutica de la filosofía occidental. Por esto, tanto Aguilar como Velasco y, en menor medida Beuchot, enfrentan el problema de la subjetividad, la racionalidad, la fenomenología de la conciencia y la verdad como concordancia entre la cosa y el pensamiento. Todos coinciden en que la hermenéutica postula una racionalidad dialógica, donde se presupone la reflexividad, la voluntad de acuerdos tanto como la existencia fáctica de acuerdos y la formación de una racionalidad. De la misma forma, los tres critican la racionalidad moderna en su vertiente instrumental. Este punto es de singular importancia y de inmediata controversia.

Sin duda, quien lo dejó suficientemente claro fue Gadamer. En su obra más importante, dice:

> Una teoría de la hermenéutica profunda, en cambio, que debe justificar la reflexión de una crítica social emancipatoria o que espera de una teoría general del lenguaje natural poder "derivar el principio de discurso racional como regulativo necesario de todo discurso real, por distorsionado que sea" implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social como poseedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendida, el poder de un monopolio de la opinión pública.[9]

No hay duda de que esto es lo que ha sucedido en el mundo y lo que hay que denunciar una y otra vez: el secuestro de la vida pública y comunitaria por formas ciegas y maquinales de poder, elección y violencia. Velasco comenta la cita del filósofo alemán en los siguientes términos:

> Gadamer rechaza todo planteamiento que pretende validez universal más allá de los procesos deliberativos, retóricos y

[9] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 264.

> consensuales que suceden en el desarrollo de las tradiciones y acepta la incertidumbre de las decisiones y acuerdos que carecen de criterios y garantías universales. La evaluación de estas decisiones y consensos es algo que no se puede hacer desde fuera de la tradición, sino que los mismos participantes de ella deben de responsabilizarse y decidir pragmáticamente en cada situación concreta, sin garantía y con riesgos de equivocación.[10]

Sin embargo, el punto queda sin resolver. El problema es si tal secuestro, tal "monopolio de la opinión pública" es fruto de la ilustración, y en este caso la ecuación de lo privado, entendido como la opinión culta e informada que terminaría por hacerse cada vez más pública, para dejar un margen mínimo a las decisiones de un poder privado, resultó ser una engañifa aristócrata, o, por el contrario, es resultado de la falta de ilustración o de los excesos de una ilustración que sólo debe de matizarse.

Mauricio Beuchot va más allá en este sentido. Él caracteriza tal racionalidad como una forma metafísica incorrecta, peligrosa y a la cual hay que combatir:

> La metafísica contra la que se está luchando en realidad es contra la metafísica racionalista moderna, que es una ontología del sujeto, una egología. Era ésta una metafísica univocista, impositiva y prepotente, unificadora sin ninguna distinción, que todo pretendía encerrarlo en la univocidad.[11]

Sin embargo, en una tendencia analógica o dialéctica, Beuchot construye un paradigma de confrontación para mostrar el movimiento histórico de la interpretación. Dice a continuación:

> Pero lo más frecuente es ver que se reacciona oponiendo a esta metafísica univocista otra metafísica equivocista. [...] por eso hay que sintetizar con una metafísica que no sea ya la univocista del racionalismo pero tampoco la equivocista del relativismo, sino analógica, de modo que permita dejar lugar a la diferencia pero

[10] A. Velasco, *op. cit.*, pp. 91-92.
[11] M. Beuchot, *op. cit.*, p. 110.

> sin perder la unidad, la mismidad, pues de otro modo se cae en el caos.[12]

La existencia de tales extremos, similares a la dialéctica planteada entre Romanticismo e Ilustración, nos permite ver la característica más importante de los filósofos que estamos tratando y, en general, la tendencia elemental de la hermenéutica que se ha desarrollado en México: la urgencia de mediación, esto es, el deseo de encontrar o construir una fundamento dialéctico del proceso hermenéutico. En este sentido, quien lo dice claramente es Mariflor Aguilar:

> En suma, el montaje hermenéutico a la teoría crítica aporta la posibilidad de pensar la comprensión de los significados como enraizados en la historia y en tradiciones y a partir de ahí la posibilidad de revisar las propias precomprensiones. Esta manera de ver la hermenéutica enfatiza la lectura gadameriana que da lugar a la reflexividad en lugar de aquella que presenta al proceso de la comprensión como un fenómeno del acontecer, de lo que ocurre a nuestras espaldas. Y éste es el mérito de Gadamer, mostrar que si no podemos prescindir del acontecer de la tradición que produce inevitablemente sus efectos sobre nuestra comprensión, es entonces mejor aliarnos reflexivamente con él para de esta manera incidir parcialmente en sus efectos.[13]

Esta cita es precisa y ejemplar sobre el proceso hermenéutico que se ha desarrollado en México. Existe el prejuicio radical de que el acontecimiento de la tradición, quizá también el del lenguaje, es inevitable y que al no poder escapar de tal relación debe de mediarse racionalmente. Es un proceso que genera la sensación, como lo dice expresamente Aguilar, de ocurrir a nuestras espaldas y de que la única manera de evitar tal sentimiento de orfandad, si no es que de franca traición, es someterlo reflexivamente. En otras palabras, privarlo de su naturaleza sorprendente, de acontecer metafísico, y poderlo enfrentar como a otro que, al ser imborrable, debe de ser nuestro aliado.

[12] *Idem*.
[13] M. Aguilar Rivero, *op. cit.*, p. 122.

Esta apuesta por la racionalidad o por lo razonable es lo que marca, paradigmáticamente, la hermenéutica en México. De seguro éste será el punto más debatible de este ensayo pero me parece que debe hacerse en tales términos, para contribuir a delimitar los alcances de las teorías de interpretación. Más aún, se trata de un punto limítrofe, el de la racionalidad hermenéutica, porque a partir de este punto encontraremos diferencias inmensas en los procesos de racionalidad que propone cada autor.

Podemos, pues, con base en los autores que he elegido, sintetizar el panorama provisional de la racionalidad dialógica de la hermenéutica que se está creando en México, con los siguientes incisos:

a) Existe una descripción y narración de tradiciones de pensamiento que se instituyen como procesos de investigación metodológicos, es el caso de la hermenéutica de Ambrosio Velasco.
b) A partir de la construcción de la diferencia y la identidad radical e imborrable, se postula una teoría de la alteridad histórica y antropológica, esto se ejemplifica en la obra de Mariflor Aguilar.
c) Se da la postulación, a través de la analogía, de una razón metafísica, de raigambre tomista y aristotélico, que aspira a la construcción de un sistema mínimo, es el caso de Mauricio Beuchot.

Voy a detenerme en cada una de estas propuestas, sin dejar de señalar que hay otras formas de hermenéutica en la filosofía mexicana (por ejemplo la teoría de la modernidad barroca de Bolívar Echeverría o la del comunitarismo de Luis Villoro) que no abordaré porque se tratan de teorías subyacentes en sus obras y no teorías explícitas.

Alteridad y sujeto

En su libro *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, Mariflor Aguilar empezó a elaborar una *sistematización* hermenéutica. Se trata, a diferencia de trabajos anteriores, de una obra donde la autora empieza a implementar, a través de la creación de nuevas categorías y conceptos, un sistema hermenéutico.

A esa reconstrucción minuciosa de *a prioris* que le permitan establecer los límites de su propuesta teórica, va aparejada otra: la del pro-

ceso dialógico de la propia hermenéutica. Para esta segunda génesis, por ahora, es imposible prescindir de autores, —de personajes—, y Mariflor Aguilar centra una vez más su trabajo en la figura tutelar de Hans-Georg Gadamer; pero, si en textos anteriores se ha detenido en el debate y confrontación entre Gadamer y Habermas o Ricoeur, ahora da el espacio central a Derrida y a la tradición sajona de interpretación. Además, deja latente la posibilidad de un estudio comparativo entre Gadamer y la tradición de Levinas. Sin embargo, y afortunadamente, más allá de la resonancia y estudio de estos diálogos, lo que parece indicar la hermeneuta es que el problema está en las líneas de sentido contra las que se enfrenta el autor de *Verdad y método* y no sólo en el debate de figuras centrales de la filosofía contemporánea. Así, nos dice que el pensamiento de Gadamer "representa una propuesta explícita de racionalidad dialógica, es decir, no sólo es dialógica por partir del eje del lenguaje ni por dialogar con múltiples representantes de posturas filosóficas diversas, sino porque tematiza el diálogo en cuanto tal y lo convierte en condición de posibilidad de la racionalidad".[14]

Dentro de esta ontología del diálogo que ella plantea en su texto, se comprende que uno de los *a prioris* de la interpretación es la anulación de cualquier solipsismo. Así, para Aguilar Rivero, Gadamer evita las dos formas de solipsismo que dominaron buena parte de la tradición filosófica del siglo XX. Por un lado el que "supone la comprensión del otro mediante procesos de autoproyección, de empatía o de subsunción a los propios marcos conceptuales".[15] Este solipsismo se desprende de la tradición romántica e historicista de la filosofía, donde se presupone que hay un elemento, ya sea el *logos*, el ser, la razón o la historia, que está determinando la representación de las cosas y de los sujetos. En sus vertientes contemporáneas, tal principio se difumina en las ciencias sociales y reaparece en teorías relativas que hacen hincapié en la construcción y desconstrucción permanente de los sujetos sociales y los objetos que son vaciados por el mismo tiempo histórico. Del otro lado, se encuentra el solipsismo que, a decir de Aguilar, "está implicado en las tesis de la incomprensión del otro, es decir, tesis que plantean la imposibilidad de comprender al otro ya sea por tratarse de una alte-

[14] *Ibid.*, p. 19.
[15] *Idem.*

ridad radical (Levinas) o por mediar obstáculos infranqueables como las inevitables relaciones de poder (Nietzsche, Foucault)".[16] Como se observa, ésta no es más que una teoría radical del mismo principio historicista y romántico que se ejemplifica de forma excelente en la filosofía hegeliana. Pensadores como Levinas, Foucault o Nietzsche no descreen de la historia radical de la subjetividad, simplemente desmontan el principio metafísico y trascendental del romanticismo, para colocar un principio fenomenológico de corte no ontológico, como lo era el ser, el lenguaje o la historia, sino de corte moral, epistémico o místico. En el caso de Nietzsche, el principio se ha sustituido por un *factum* aun más misterioso que la razón histórica: la voluntad de poder. En Levinas, por el principio erótico que se ata a la corporalidad radical y, en Foucault, por la construcción de una *episteme* histórica que se implementa a través del de poder.

Todo esto que enmarca el libro de Mariflor Aguilar es, como ella señala, el principio y el fin de las preocupaciones que la llevan a escribir su obra:

> Lo que quisimos hacer es mostrar que la hermenéutica gadameriana enfrenta el reto de acceder a la alteridad reconociéndola en sus diferencias específicas evitando el riesgo de la autoproyección, es decir, de subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación pero también evitando el riesgo de lo radical y absolutamente inaccesible.[17]

Pero Mariflor Aguilar va más allá. No rastrea una sola genealogía de esto que podríamos llamar un solipsismo insalvable que se presupone en el temple del pensamiento del siglo XX; sino que encuentra diversos renacimientos de las posturas solipsistas. Así, en la medida en que avanza su trabajo de investigación, la posición de Nietzsche o Foucault reencarna, por ejemplo, en el solipsismo de Habermas, Levinas o Derrida. De tal forma que se puede deducir a partir de la obra de Mariflor Aguilar, que las teorías de estos pensadores, pese a sus diferencias desarrollan, a la sombra de Hegel, una latencia subjetiva que devendrá monádica y

[16] *Ibid*., p. 20.
[17] *Ibid*., p. 123.

solipsista. Así, los casos de Habermas y Derrida representan una forma rectora y casi unívoca de racionalidad; mientras que el caso de Levinas, y cabría aquí añadir a Wittgenstein, representa una postura mucho más cercana a postulados radicalmente metafísicos y místicos de la filosofía. Y no obstante sus diferencias, todas estas génesis solipsistas del siglo XX abjuran del principio hermenéutico y platónico de que el sentido está en el trágico diálogo del ser y no en la sacralidad romántica que vence al diálogo, al escucha y fragua la figura del dios, del hereje y del sublime humano que duda en soledad absoluta.

No es, pues, sorpresivo que Mariflor Aguilar explote las tesis de Gadamer que lo alejan de cualquier dualismo. La primera de ellas, que asume como propia y que le permitirá desarrollar sus propios fundamentos, es la de la *apertura*. Ella lo dice de la mejor manera posible: "La apertura ayuda a pensar la construcción en condiciones no paradigmáticas".[18] Aquí podemos detectar ya uno de los puntos fundamentales del proceder de la hermeneuta, pero a la vez uno de los puntos que pueden ser criticados. En tanto entiende el tema de la apertura como un auxiliar, no parece llevarlo al límite de sus posibilidades críticas. Así, si bien partir de la idea de la apertura le impide caer en los flancos dogmáticos, reduccionistas y peligrosos de la Ilustración y de la ontología mística y política de varios pensadores y pensadoras del siglo XX, no parece poder escapar de las construcciones sistémicas de la Modernidad.

Mariflor Aguilar hace una excelente exposición del tema de la apertura y da muestras de una sutil interpretación en torno a diversas tradiciones para terminar planteando lo que ella considera el problema central de la hermenéutica: responder a la pregunta sobre "cómo se puede dar cuenta de un significado si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete".[19] La trascendencia de esta cita es evidente. La filósofa reconduce el tema de la apertura, punto crucial de la hermenéutica, al problema de la subjetividad.

No obstante que en el mismo texto empieza a elaborar una importante teoría del escucha, lo cual le permitiría recodificar el problema

[18] *Ibid.*, p. 32.
[19] *Ibid.*, p. 41.

de la identidad y de las subjetividades, "El oír antecede al hablar", llega a decir Mariflor Aguilar, no parece desear salir de la esfera de la subjetividad para plantear el problema de la apertura. En tales términos, la autora parece renunciar definitivamente a explorar tesis de carácter metafísico y místico que, por el contrario, están presentes en la obra de Gadamer, de manera muy diferente a como lo están, por ejemplo, en Levinas y en Wittgenstein.

Ambrosio Velasco, en cambio, se da cuenta de que el sujeto es un referente más y no el referente último de la hermenéutica. Al respecto señala:

> El rechazo a la mera subjetividad de las intenciones y propósitos de los actos sociales como criterios para determinar el significado de las acciones es una de las coincidencias más importantes entre Wittgenstein y Gadamer. Otra tesis importante que estos autores comparten es que las reglas intersubjetivas sólo pueden ser conocidas en su aplicación en los procesos de comunicación.[20]

De donde se podría sugerir que dichos "procesos" deben de ser comprendidos como apertura radical y no como apertura reflexiva que se centra en las figuras subjetivas.

De hecho, no debería plantearse una noción como la de figura o imagen cuando se habla del acto de apertura que recae en el lenguaje o la tradición, porque esta idea reproduce el esquema romántico de la encarnación, del acaecer como ente.[21] De ahí que, como señala

[20] A. Velasco, *op. cit.*, p. 80.

[21] Como bien lo señala la misma Mariflor Aguilar, el problema de la encarnación está ligado al problema de la especulación. Sin embargo, el mismo Gadamer es crítico contra la tradición moderna cristiana, manifiesta en el problema del símbolo frente a la alegoría, por su tendencia a reducir el movimiento especulativo de la comprensión. Dice Aguilar: "Una de las categorías de las que echa mano para pensar estas cuestiones es la de 'encarnación', la que a su vez conduce a la de lo 'especulativo'. Para Gadamer el 'misterio' de la encarnación representa una cima en la historia de la recuperación del lenguaje en la cultura, quizá el momento que le sigue a los planteamientos helénicos y anterior, tal vez, al momento viqueano. La 'encarnación' está presente en el pensamiento de la trinidad elaborado por la patrística medieval a partir de la valoración de la palabra". (M. Aguilar Rivero, *op. cit.*, p. 90.)

Velasco, Gadamer se oponga a "la tesis de Wittgenstein respecto al carácter completo y preciso de las reglas de juegos lingüísticos, así como a la afirmación de que los lenguajes son cerrados e invariantes (ahistóricos)".[22]

Quizá por esta ancla en la subjetividad es que Mariflor Aguilar pasa del problema del escucha, que encierra el tema del silencio y del olvido, esto es, el clásico problema de la memoria y la reminiscencia como fuente de conocimiento, directamente a la fenomenología del diálogo. Podríamos conjeturar que esta misma decisión la aleja de ciertas escuelas filosóficas y la conecta inmediatamente con la escuela sajona de la interpretación. Así, su primer gran tema con respecto al diálogo es el concerniente al "principio de equidad" y desde ahí planteará el problema de la "buena voluntad" y la refutación que del mismo hace Derrida.[23] En este contexto es que ella anuncia cuál es su postura al respecto. Tanto el "principio de equidad" como el de "buena voluntad" responden a una especie de trascendental que es la "condición de alteridad". Este punto es, sin duda, la aportación más relevante y compleja que hace la pensadora mexicana en todo su libro. Desde aquí, en un acto sublime, clásico de los pensadores y pensadoras de la subjetivad moderna, Mariflor Aguilar reconfigurará la trama de comprensión del mundo. A la misma usanza del genio cartesiano, la filósofa mexicana se guía por la retórica de la duda:

> ¿Pero qué es "llenar de contenido" un *horizonte de interpretación*? ¿Cuáles son los aspectos que incluye o debe de incluir un texto para ser considerado un "diálogo vivo"? Desde nuestro punto de vista "llenar de contenido un horizonte de interpretación" consiste en la construcción de la alteridad mediante el proceso dialógico.[24]

[22] A. Velasco, *op. cit.*, p. 80.

[23] "Para Derrida la buena voluntad es un axioma sobre el que se levanta la reflexión de Gadamer; axioma, y como tal, indemostrable; axioma que constituye el punto de inicio de la ética de toda comunidad lingüística, que confiere 'dignidad' en el sentido kantiano a la 'buena voluntad' como lo que está detrás de todo interés particular; es un axioma que pertenece a lo que Heidegger ha llamado 'la determinación del ser de seres como voluntad, o subjetividad volitiva'". (M. Aguilar Rivero, *op. cit.*, p. 65.)

[24] *Ibid.*, p. 60.

Quiero insistir en este punto que me hace discrepar con Mariflor Aguilar. Ante el vértigo de la misma comprensión y de su manifestación dialógica, ella insiste en que el "proceso" está guiado y subordinado por la construcción de la alteridad. Es sólo entonces cuando, siguiendo el esquema clásico de la modernidad, podrá la autora recuperar el mundo, sin apartarse de lo que ha llamado "la condición de alteridad". Así, con prudencia y dejando en claro la aporía de los dos solipsismos del siglo XX, el que actúa por anulación al hacer valer sólo una perspectiva y el que lo hace por recogimiento y resignación, nos ofrece un sistema mínimo y un desarrollo metodológico del campo hermenéutico:

> El proceso de la comprensión incluye al menos tres momentos: primero, la exigencia de una mirada autorreflexiva, de la conciencia de las propias expectativas de sentido acerca del objeto a comprender conformadas por concepciones y creencias anticipadas que nos han sido transmitidas por enseñanzas y tradiciones diversas; es lo que he denominado *condición de alteridad*; segundo, la exigencia hermenéutica de "dialogar" con el otro, es decir, de tratar de comprenderlo desde ese horizonte previamente construido al mismo tiempo que se va construyendo su propio horizonte, al mismo tiempo que leo el discurso del otro como una respuesta a un plexo complejo de prácticas enraizadas en tradiciones; y tercero, los efectos que sobre mi propio horizonte tiene el contraste entre ambos horizontes.[25]

Y, sin embargo, algo fascinante del texto de Mariflor Aguilar es la filtración de señas que pueden apuntar hacia la crítica radical, hacia la tenue anulación de los equívocos principios de subjetividad y alteridad. Así, cuando analiza la polémica entre Gadamer y Derrida, recupera la noción platónica de *eumeneis elénchoi* para intentar comprender el sentido gadameriano de "buena voluntad",[26] y esta sola noción demues-

[25] *Ibid.*, p. 117.

[26] "Cuando Gadamer responde a Derrida le aclara que cuando él dice que hay buena voluntad en la búsqueda del entendimiento, no está pensando en el concepto kantiano de buena voluntad. La buena voluntad de la que habla Gadamer tiene el sentido platónico según el cual los seres humanos libres y con alteza de ánimo no van buscando la debilidad de lo que el otro dice para probar que tienen razón, sino buscan reforzar el punto de vista del otro para que lo que él dice sea revelador". (*Ibid.*, p. 66.)

tra la precariedad y negatividad de las construcciones epistémicas del sujeto y la alteridad, del yo y del otro o la otra. Dice Mariflor Aguilar:

> ¿Qué puede ser, entonces, la *euméneia* para Gadamer? Arriesgo otro sentido de la misma con la que me parece Gadamer podría estar parcialmente de acuerdo; es un sentido tomado del psicoanálisis que se formula como "neutralidad benevolente" que renuncia al lugar del amo, refiriéndose a un lugar, el del analista, que podría ser comparado con el lugar del Sócrates eléntico, quien no sabe nada pero al mismo tiempo no está ausente, ni es pasivo, ni es indiferente; su voluntad, "su buena voluntad" habría que decir, sería "buena" porque se hace responsable de la marcha de un proceso a partir de su propio deseo que tiene que ser para el sujeto una incógnita. Así, la "bondad" de la voluntad, la "buena voluntad", sería equivalente no a la voluntad de saber ni a la voluntad de poder, sino a la voluntad de incógnita que pesa a todo dinamiza la búsqueda.[27]

Frente a esta intuición de Aguilar Rivero habría que decir que no la lleva a sus últimas consecuencias. Efectivamente, el sujeto no está ausente, ni es pasivo, ni indiferente, está atravesado, como ella observa, por una voluntad de incógnita, por un deseo de ignorar podríamos decir. El mismo diálogo platónico y el sentido griego de la vida, piénsese en Ícaro, en Teseo o en Edipo, es el sentido de la renuncia a concretar la figura romántica, a dejar surgir el interior de la subjetividad moderna. Como intuirán muchos pensadores y pensadoras, el momento de la formación de la conciencia es el momento del error, de la separación, del desprendimiento o de la caída, según la tradición en que nos situemos. Es esto un dato de toda hermenéutica: la comprensión y la interpretación son dos especies de condenas, escritas en el mismo movimiento del ser, no en la alteridad, no en la identidad humana.

De lo contrario, si pensamos que la apertura trágica que desata la comprensión está dialécticamente mediada por el juego entre la alteridad y la identidad, esto nos llevará, sin remedio, a la lucha de las autoconciencias, donde en última instancia es la racionalidad intuida

[27] *Ibid.*, p. 72.

la que rompe el solipsismo. En este sentido es que Aguilar narra el desarrollo de la interpretación desde la otredad:

> [...] precisamente lo que la condición de alteridad exige es que el intérprete se ubique lo mejor posible en su horizonte de interpretación para que pueda surgir la diferencia con el otro/la otra, siendo así que aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no deja de hacer valer su propia perspectiva.[28]

De una u otra forma, como se ve, hay un principio reflexivo, crítico, y hasta acechante, de buena voluntad que recae en la subjetividad. Por esto mismo, la idea de bondad se reencauza, en las críticas que se le hacen a Gadamer, hacia el problema del deber ser. Cuando, por el contrario, la voluntad buena debe ser interpretada como la voluntad bella y verdadera del acto de comprensión, al cual el ser humano está condenado. Y su condena es el fracaso de la interpretación. No entender esto, desde un principio, lleva a los y las hermeneutas a la construcción de arquitectónicas ilustradas que hacen más radical el fracaso de la interpretación.

Tradiciones ficticias

Una cita de un importante filósofo de la ciencia puede servir para ubicar el terreno desde que Ambrosio Velasco se ha planteado la elaboración de una teoría hermenéutica. Dice Bhaskar:

> La actividad experimental en ciencia natural no sólo facilita (relativamente) la situación de prueba y proporciona acceso práctico a las estructuras latentes de la naturaleza. La actividad en el laboratorio brinda un recurso invaluable en el proceso del descubrimiento científico. Las ciencias sociales carecen de este recurso. Sin embargo, las características racionales y ontológicas de las ciencias sociales brindan alternativas análogas y compensatorias.[29]

[28] *Ibid.*, p. 101.
[29] Roy Bhaskar, *apud* A. Velasco, *op. cit.*, p. 61.

El solo lenguaje técnico que se usa para la *aprehensión* de las cosas, tan manifiesto en esta cita, podría hacernos cerrar las páginas de esa corriente de investigación, que es la filosofía de la ciencia, y declararla como inconmensurable con la hermenéutica filosófica. De hecho es así como se han conducido, en la mayoría de los casos, las tradiciones hermenéuticas y científicas, con profundo desprecio de unas por las otras. O, en el mejor de los casos, con la descalificación radical de una hacia otra. Un ejemplo más que pertinente respecto a lo anterior es el discurso crítico sobre el arte contemporáneo, en el que campean las teorías científicas donde la obra de arte es contemplada como experimentación y las teorías hermenéuticas donde el mismo fenómeno es entendido como representación trascendental de sentido.[30]

Sin embargo, pese al reconocimiento de la diversidad sustancial de ambas propuestas en:

> […] la filosofía de la ciencia social [señala Velasco] el término "hermenéutica" se refiere a un conjunto de posiciones epistemológicas que comparten las tesis de que las ciencias sociales tienen finalidades, metodologías y fundamentación diferentes a las propias ciencias naturales. A diferencia de éstas, las ciencias sociales no buscan explicar y predecir las acciones sociales, sino interpretar su significado [...] En contraste con los criterios empiristas de justificación, las ciencias sociales recurren fundamentalmente a criterios heurísticos, que escapan a la lógica de la verificabilidad o de la refutación empíricas. [31]

La apuesta de Velasco es por la mediación de ambas escuelas de pensamiento.

Más aún, él llega a afirmar que ha habido un desarrollo de ambas tradiciones, la hermenéutica de las ciencias sociales y la tradición naturalista (monista metodológica), en la que hay la convergencia en puntos nodales. Estos son los puntos a los que se refiere Velasco:

> a) Toda teoría científica (social o natural) o interpretación se desarrolla a partir de presupuestos conceptuales, teóricos, ontológicos

[30] Véase al respecto: H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 243.
[31] A. Velasco, *op. cit.*, p. 65.

> y metodológicos que constituyen una tradición históricamente identificable. b) La evaluación de las teorías científicas y de las interpretaciones presupone siempre un contexto plural y dialógico en el que diversas teorías o interpretaciones se confrontan entre sí. c) La selección de alguna de las teorías o interpretaciones como la más adecuada o la más válida o verosímil requiere de un juicio prudencial, no demostrativo ni estrictamente circunscrito a metodologías específicas, que muestre que la teoría o interpretación seleccionada resulta la más pertinente para el desarrollo de la tradición a la que pertenece el científico o el intérprete.[32]

El problema central, me parece, no son los axiomas de desarrollo que señala Velasco Gómez, sino lo que está presupuesto detrás de ellos. El filósofo de la ciencia sigue la definición que hiciera Popper de tradición. Una noción que sostiene que la tradición es una institución de investigación que tiene como base la crítica de sí misma. La tradición, desde la ciencia, es entendida como un objeto externo. Dice Popper:

> Tenemos que admitir, creo, que las nuevas historias que pusieron [los griegos] en lugar de las viejas eran, fundamentalmente, mitos, al igual que las viejas historias; pero hay dos cuestiones acerca de ellas que vale la pena destacar. Primero, no eran nuevas repeticiones o reordenamientos de las viejas historias, sino que contenían elementos nuevos. No se trata de que esto sea en sí mismo una gran virtud. Pero lo segundo y más importante es que los filósofos griegos inventaron una *nueva tradición*: la de adoptar una actitud crítica frente a los mitos, la de discutirlos: la tradición no sólo de contar un mito, sino también de ser desafiado por la persona a quien se le relata.[33]

La famosa serpiente, que representa el conocimiento, por fin se encuentra con su cola: la tradición de segundo orden se forma por la crítica que inaugura la tradición crítica. De ese círculo racional ya no se podrá escapara ahora. Así, todo aquello que no sea validado por un proceso crítico y metódico no es más que mitología.

[32] *Ibid*., p. 93.

[33] Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, p. 149.

Otro autor que parece estar detrás de la propuesta de Velasco es MacIntyre, quien sostiene: "La racionalidad de una investigación constituida y constituyente de una tradición es, en gran parte, una cuestión del tipo de progreso que alcanza a lo largo de un número de tipos de estados bien-definidos."[34]

Así, la idea de que la tradición es una "investigación constituida" que genera una perspectiva progresiva del conocimiento y de comprensión será un punto indiscutido en la teoría de Ambrosio Velasco.

Por ejemplo, cuando señala el vanguardismo de Stegmüller, Sneed y Moulines, al incorporan nociones del estructuralismo a la filosofía de la ciencia, frente a Kuhn, Lakatos y Laudan, esto se hace desde una óptica progresiva y cosificante del fenómeno de comprensión. Velasco sintetiza en cinco puntos tal progreso:

> a) La búsqueda de nuevas unidades de análisis más complejas que incluyan tanto a las teorías científicas como a los presupuestos ontológicos y metodológicos (programa o tradición de investigación). b) La tesis pluralista de teorías dentro de un programa o tradición de investigación científica (en particular la distinción entre teorías interpretativas y teorías explicativas). c) La tesis de que las teorías no pueden refutarse ni verificarse, simplemente son consistentes o no con cierta base empírica o con cierta evidencia. d) La exigencia de que las reconstrucciones filosóficas sobre el desarrollo de la ciencia deba contrastarse con la historia de la ciencia. e) El reconocimiento de diversos tipos de progreso (teórico o conceptual y empírico).[35]

El problema central es que tal filosofía de la ciencia, al igual que la de principios del siglo XX que se ejemplifica con el Círculo de Viena, es incompatible con una perspectiva hermenéutica. En tal teoría está presupuesto el axioma ilustrado de que el tiempo depura el conocimiento que se va a representar finalmente de forma *a priori*. Y más aún, este escepticismo histórico que nos condena a visiones rígidas y estructurales, que pueden rastrearse en los cinco elementos que da

[34] Alasdair MacIntyre, "La racionalidad de las tradiciones", en *Justicia y racionalidad*, p. 337.

[35] A. Velasco, *op. cit.*, p. 51.

Velasco para definir una "tradición de investigación", elimina un punto definitoria de la hermenéutica: *su carácter universal*.

Quizá sea éste el tema que puede guiar la discusión contra la propuesta que representa Ambrosio Velasco: ¿es o no la hermenéutica y la tradición un fenómeno universal?

A partir de esta pregunta podemos ver cómo ni siquiera la vindicación de Popper que hace Velasco, ni la incorporación de las potentes intuiciones de Wittgenstein y Winch dejan el problema zanjado.[36] Respecto a Popper, el filósofo mexicano dice:

> Popper desarrolló su filosofía de las ciencias sociales varias décadas después de publicar su *Lógica de la investigación científica* a mediados de los años treinta. En contra de las concepciones positivistas de las ciencias, Popper acepta que la comprensión es la finalidad de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero, en contra de las concepciones hermenéuticas de las ciencias socio-históricas como la de Dilthey y Colingwood, Popper considera que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino también es el objetivo de toda ciencia. Popper critica a los positivistas tachándolos de cientificistas al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermeneutas porque "aceptan acríticamente que el positivismo o cientificismo es la única filosofía adecuada a las ciencias naturales".[37]

[36] El problema respecto a Wittgenstein lo he tratado en relación a Mariflor Aguilar. Ya señalaba que la diferencia entre Gadamer y Wittgenstein recae en la posibilidad clausa de los juegos del lenguaje. Ambrosio Velasco lo señala también respecto a la importante teoría de Winch criticada por Apel, un tema harto polémico que me limitaré a señalar. En el libro de Velasco se señala lo siguiente: "Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión solo puede mantenerse con sentido dentro de un determinado juego lingüístico llega Winch a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y a un consecuente relativismo radical de la filosofía traducida a ciencia social)." (*Ibid*., p. 76.)

[37] *Ibid*., p. 72.

Esta detenida observación de un Popper crítico de sus primeras teorías no es suficiente para seguirlo en sus afanes de mediación crítica del fenómeno de comprensión. No me detendré en tal discusión pues desviaría el tema por completo. Baste señalar que es una posición concordante, por ejemplo, con la de Habermas y Ricoeur. Una postura de síntesis desde los procesos de investigación que, por principio, creen en la develación absoluta del fenómeno o, por lo menos, en una gradual develación que se hace desde la reflexividad crítica.

No es casual, por lo tanto, que pese a que Ambrosio Velasco incorporé a Gadamer en tal debate, dé prioridad a las posturas de Ricoeur y Habermas para aplicar su teoría hermenéutica. Si bien Velasco señala que las críticas que se le hacen a la hermenéutica, desde una perspectiva utópica y progresiva que instaura un paradigma rector para la interpretación, son desechadas por el propio Gadamer al considerar que "todo criterio universal de verdad o teoría general de la racionalidad que se postule por encima (teoría metahermenéutica) o por abajo (hermenéutica-profunda) de los consensos que acontecen en el trabajo de la tradición, son sospechosos de ser 'autoritarios' y carecer de legítima y reconocida autoridad",[38] no es claro si él comparte o no tal postura.

En otras palabras, y para intentar llevar al límite el problema de la universalidad, Gadamer parece sostener que el problema de la universalidad de la hermenéutica no es el mismo que el del conocimiento de tal universalidad. El hecho de señalar que la comprensión y la interpretación tienen un carácter universal, que se dan en tanto se da la experiencia, no implica que haya un criterio de develación, ni racional ni místico, para esa verdad universal.

Así, del mismo modo que Mariflor Aguilar se enfrenta a ese momento extremo de la teoría hermenéutica, —el del vértigo de no poder fijar una metodología de la comprensión—, Ambrosio Velasco vuelve a señalar, no el problema de la subjetividad, pero sí el del poder y el de la validación clásica de la tradición que se da a sí misma. Velasco nos recuerda estas críticas: "[…] Gadamer olvida que el lenguaje no sólo tiene una función comunicativa, sino también puede ser un mecanismo que impida la comunicación y reproduzca y afiance inconscientemente relaciones de dominación."

[38] *Ibid.*, p. 91

La segunda crítica es más seria, según el filósofo mexicano:

> [...] si existen en las tradiciones mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que la reflexión hermenéutica no puede develar y desarticular, entonces no es posible determinar a través del proceso dialógico de la comprensión cuándo se trata de un consenso racional y legítimo y cuándo el reconocimiento consensual de los prejuicios está determinado por mecanismos coercitivos no racionales e ilegítimos.[39]

Recordemos que frente a este problema, Mariflor Aguilar desarrolla "la condición de alteridad", el elemento nodal que permitirá corregir, crítica y autoreflexivamente, la legitimación hermenéutica y el problema del poder: de la enajenación o invisibilización del otro y de la otra. Ambrosio Velasco, por el contrario, trasluce su idea de la necesidad de una dimensión política en la hermenéutica y no, como en el caso de Mariflor Aguilar, de una dimensión esencialmente antropológica. Nos dice que "Habermas añade a la concepción gadameriana del lenguaje y la comunicación, la dimensión política como una cuarta dimensión, y fundamenta la reflexión hermenéutica con una teoría metahermenéutica de mayor alcance y universalidad que la hermenéutica filosófica".[40] Sin embargo, de forma prudencial, Velasco no opta por esta idea de la metahermenéutica, sino en sus estudios de caso habla de la narratividad del discurso hermenéutico, en conjunción, con los elementos empíricos de indagación de la filosofía de la ciencia.

En resumen, en la teoría de Ambrosio Velasco parece haber tal consecuencia con su naturaleza científica, que le hace ser prioritariamente un *describidor* de los fenómenos. Él mismo no toma partido entre una y otra postura y simplemente narra las teorías de forma cronológica; lo cual, habrá que decir, ya implica un recorte metodológico de la hermenéutica. Así, la narración, el elemento que cada vez parece ser más determinante en el pensamiento de Velasco, está, como se ha señalado, especialmente en los estudios de arte desde Aristóteles, regido por la conciencia.

[39] *Ibid.*, p. 89.
[40] *Ibid.*, p. 90.

Menciono sus dos estudios de caso, uno sobre la *Historia de Florencia*, de Nicolás Maquiavelo, y el otro sobre la economía política, de Karl Marx. En ambos, el autor hace un estudio metodológico y científico del texto histórico que está guiado por una política de interpretación. Tal política es externa al mismo texto y, peor aun, al fenómeno histórico que se describe. El texto, lejos de hablar como un tú, de interpelar al lector, parece ser analizado con categorías preestablecidas. Desde este punto de vista, parecería que Ambrosio Velasco cree que la verdad se establece desde la interpretación del presente y no tiene una "emanación" universal desde el acto mismo.

Insisto en que esto no elimina la utilidad de tal análisis y la misma representación estética —acorde a una idea de lo bello— del tipo de ataque heurístico que propone Velasco, ya que al centrar su propuesta en el elemento narrativo nos llega a convencer de la necesidad intrínseca del texto y de la misma representación de la realidad que produce el autor. Por esto puede decir que "el criterio heurístico se vincula en la obra de Maquiavelo como un criterio pragmático, el criterio de 'verdad efectiva'".[41] Y tal "verdad efectiva" tiene tal alcance que nos explica, al volverse criterio, la misma realidad histórica. Este criterio, dice Velasco, "también es la clave que articula e integra la dimensión monárquica y la dimensión republicana de la Teoría política de Nicolás Maquiavelo".[42] Por último, tal criterio contiene en su interior un principio crítico, dado por la misma dimensión narrativa que le permite decir que la *Historia de Florencia*

> no sólo es una interpretación de la historia política de Florencia, sino también una crítica política de esa historia, que explica por qué no ha sido posible que esa trama de acontecimientos hubiese tenido como conclusión o desenlace narrativo la consolidación del anhelado régimen republicano en Florencia.[43]

Por lo que respecta al ejemplo de la economía política de Marx, Ambrosio Velasco va más allá y ve que el proceso de verdad, coligado a

[41] *Ibid.*, p. 143.
[42] *Idem.*
[43] *Ibid.*, p. 145.

la pragmática y crítica del narrador o de lo narrado, alcanza de manera franca la empatía con la racionalidad histórica:

> Para Marx la complejidad de la totalidad no la determinan los sujetos, sino el propio devenir histórico. Los sujetos tienen una mejor condición para la interpretación de la historia, conforme transcurre la historia misma. Consecuentemente, el aumento del conocimiento objetivo no depende sólo de los métodos de interpretación sino también de la ubicación sociohistórica del sujeto.[44]

Finalmente, esta urgencia de mediación, que ha sido alcanzada como una metodología de la hermenéutica, de manera sutil e inquietante, por el discurso sublime y moderno de Velasco da un último giro. Similar al discurso hermenéutico de Mariflor Aguilar, hay una última salida emancipatoria, utópica y espistémica al problema de la interpretación. La única diferencia es que si Aguilar privilegia la alteridad, Velasco opta por un humanismo afirmativo de la identidad y la libertad del sujeto frente a lo que juzga como la ideología de dominación:

> Como hemos argumentado en las últimas páginas de este capítulo, en Marx existe una importante dimensión hermenéutica: la interpretación objetiva de la historia es, al final de cuentas, una reconstrucción narrativa de los hechos, en un sentido muy semejante al propuesto por Paul Ricoeur. A mi manera de ver, en la obra de Marx la explicación causal nomológica está al servicio de esta reconstrucción narrativa. Gracias a esas leyes causales es posible reconstruir el verdadero sentido de la historia y gracias a esa interpretación verdadera los hombres pueden confrontar y liberarse de las ideologías dominantes que no sólo obstaculizan el desarrollo del conocimiento objetivo de la historia sino que también obstaculizan la libertad humana. En este sentido, como lo señala Habermas, le hermenéutica profunda de Marx es ante todo un medio de crítica y emancipación.[45]

Tenemos, pues, muy a contracorriente de hermenéuticas como la de Gadamer, una teoría que reconoce los universales y los encarna en

[44] *Ibid*., p. 159.
[45] *Ibid*., p. 163.

figuras transitivas de la historia, como dice el hermeneuta: la concepción "filosófica de la realidad y de la empresa científica implica la distinción de dos dimensiones: la dimensión transitiva, que se refiere a los conocimientos socialmente producidos, y la dimensión intransitiva, que se refiere a los mecanismos causales que subyacen a los fenómenos".[46] Sólo quedaría una pregunta por hacer: ¿y si la universalidad de la comprensión y la interpretación fuera algo más complejo que los "meros mecanismos causales que subyacen a los fenómenos"?

Metafísica y hermenéutica

Enfoque completamente diferente a los que he estudiado es el del latinista Mauricio Beuchot. Él ha señalado que la hermenéutica debe de plantearse no solamente como una teoría de la interpretación, sino de la interpretación de la realidad. Esto es, Beuchot presupone la compleja noción de realidad en su hermenéutica. No es poca cosa, si Velasco alcanza en sus investigaciones la noción de causalidad como último correlato de sentido y Mariflor Aguilar lo hace con respecto a la alteridad, Beuchot no opta ni por una teoría analítica, ni por una teoría antropológica; sino por una abierta postulación metafísica dentro de la hermenéutica.[47] Es ésta la función central de la noción de *realidad*, abrir un campo metafísico. Por esto puede decir, de forma contundente, lo siguiente:

> [...] la filosofía actual debe de abandonar la hipocresía epistemológica que le hace creer que no le interesa lo real. En efecto, lo

[46] *Ibid*., p. 59.

[47] Esto se observa en su desarrollo de la hermenéutica analógica. "La analogía exige ontología. Porque la analogía es orden y la metafísica es la que tiene como propio ordenar. A partir del orden del decir y del orden del conocer se desemboca necesariamente en el orden del ser. Y es precisamente la analogía la que nos hace abordar no sólo el sentido de un signo, o el sentido de un texto, sino el sentido del ser, sobre todo el sentido del ser humano, *i.e.* la vida humana; se hace desde un punto de vista primeramente antropológico, pero no se puede evitar –a nuestro modo de ver– una conexión con la ontología". (M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 87.)

> real es lo único que interesa, y reprimir esa pulsión plenamente humana sólo produce frustración, fantasmagoría, malestar de la cultura.[48]

Dentro de la idea de realidad podrían ser subsumidas las ideas de "la condición de alteridad" y la de los "mecanismos causales" que se han planteado dentro de la filosofía mexicana. El problema, como se ve, es que tal absorción dentro del sistema puede desvirtuar lo que los autores y autoras de nociones mínimas han, de facto, presupuesto como los puntos límites de sus formulaciones teóricas. En otras palabras, parte de la radicalización de las propuestas subjetivas, como lo es la epifanía de la alteridad, o de la mediación entre analítica y hermenéutica, que acaba rembolsándonos la vieja noción de causalidad, se dan por una explícita negación a desarrollar sistemas metafísicos. Pero se verá al final si es prudente integrar diversas teorías, ramificándolas, separándolas en campos específicos y, sin embargo, manteniéndolas unidas en un mínimo sistema metafísico. Por ahora me detendré en el fascinante desarrollo metafísico que propone Mauricio Beuchot.

Uno de los problemas centrales de platear un discurso metafísico en el siglo XX fue la acusación, que provenía especialmente de las escuelas alemanes de mediados del siglo, de que la metafísica es un proceso de exilio de la comunidad, una forma de violentar la naturaleza que culmina con el dominio absoluto, a través de la técnica, del mundo. La técnica misma se había llegado a considerar la última configuración de la metafísica en el tardo capitalismo. En el siglo XX, ni siquiera era necesario presuponer sujetos, comunidades, conciencias o sociedades, en última instancia eran las mismas formas de aprehensión coercitiva de la técnica las que imprimían el demente sentido a la vida. Y toda esta retórica se apoyaba en hechos difíciles de refutar: la época de los genocidios había empezado, en lugar de guerras, surgió la época de las matanzas; las dictaduras, de las cuáles no sólo nos quedan algunos de sus jefes vivos, sino su secuela de mercenarios y criminales que van de un país a otro para enseñar a matar, nunca dejaron de recordarnos que al ser humano le faltaba una corporalidad más compleja para seguir inventado formas de tortura; la eficacia productiva de la segunda

[48] M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, p. 16.

guerra mundial, donde el envilecimiento de lo humano se volvió un atributo imborrable; África, el continente depredado hasta la infamia; la bomba atómica: aquel festejo enfermo de la ciencia y de la técnica; y son miles de joyas más la del siglo postilustrado en que hemos tenido la desdicha de vivir.

El inicio del siglo XXI no difiere en lo esencial del siglo XX, inicia con las mismas rutas: campos de prisioneros, guerras, invasiones, nuevas formas de tortura y una larga cadena de formas de poder y violencia que se ejercen sobre la naturaleza y la humanidad. En este infierno contextual es que hay que agradecer los pensamientos radicales, los ejercicios vitales y aun existenciales de comprensión; a esta órbita debe de tender con más determinación parte de la hermenéutica en México.[49]

Frente a todo ese panorama, Mauricio Beuchot señala que

> ante la acusación de la metafísica como violenta, uno está tentado a decir que la que en realidad es violenta es la antimetafísica. En efecto, mientras aquélla pone énfasis, tal vez excesivo, en la razón, ésta lo pone en la sinrazón, en lo relativo, en lo individual. En definitiva, en el deseo y en el poder, y el poder es, así, violento. Más aún, ya empieza a verse que los que se oponían a la violencia institucionalizada de la metafísica racionalista, por ejemplo, en las universidades, en las facultades de filosofía, ahora han accedido al poder, y mantienen una actitud peor. Tanto la razón sola como la voluntad sola son despiadadas. Pero más lo es la voluntad abandonada a la sinrazón, por eso la antimetafísica es más violenta que la metafísica. La antimetafísica se pone a sí misma una *reductio ad absurdum*.[50]

[49] En este sentido, la hermenéutica de Beuchot es antiposmoderna o por lo menos enfrentada a la corriente hegemónica de la posmodernidad. “Con la posmodernidad se está frente a la crisis del progreso: se pone en cuestión el valor de lo nuevo, de la novedad, de la innovación. En contra de la universalidad de la razón y de la unificación de la cultura –que pretendía la modernidad–, se ha llegado más bien a formas de pluralismo que no apuntan hacia un sentido unitario (de racionalidad científica-técnica, de salvación, o de felicidad; de progreso, en suma)”. (*Ibid*., p. 93.)

[50] *Ibid*., p. 99.

Parece entonces que Beuchot reconoce que las epistemologías contextuales que recurren a un sistema racional, por mínimo que sea, corren el riesgo de contribuir con el ejercicio técnico de poder que domina al mundo. Así define entonces la trascendentalidad del pensamiento racional:

> En cuanto a lo que se ha de entender por "metafísica", podemos adoptar la definición minimalista de Quinton, como "el intento de alcanzar una imagen general del mundo con procedimiento racionales". No es sino la traducción al lenguaje ordinario de la tarea asignada en la tradición aristotélica a la ontología o metafísica como ciencia del ente en su totalidad.[51]

Tal definición lo empata con el corte general de la hermenéutica que se desarrolla en México. Se aleja tanto de un planteamiento metafísico de corte platónico como de la crítica a la metafísica que se ha hecho en el siglo XX y que tan bien ejemplifica la idea de Carnap de reducir "la metafísica a una actitud emotiva ante la vida, una especie de vivencia estética que equivocó el vehículo de su expresión, y le señala, como más adecuado, el camino de la poesía o de la música".[52]

Por el contrario, la formulación de una abierta metafísica de corte aristotélica-tomista sitúa al autor de *Hermenéutica y posmodernidad* en un espacio de mediación desde el cual puede, no sin riesgos, levantar un sistema. Se trata de

> una metafísica no prepotente ni monolítica, no homogenizadora ni impositiva, ni siquiera fuerte, como se ha dicho de la metafísica moderna. Es, antes bien, una metafísica construida tomando en cuenta la diferencia, pero también buscando lo que es alcanzable de semejanza. La una no excluye a la otra; al contrario, se necesitan para existir. Toma en cuenta lo particular pero también lo que es dable de universalización. De esta manera no sólo construye ni sólo desconstruye, sino reconstruye con fidelidad hacia lo otro, la alteridad.[53]

[51] *Ibid.*, p. 92.
[52] *Ibid.*, p. 59.
[53] *Ibid.*, p. 99.

Esta elaboración metafísica, continúa Beuchot, que se enfrenta al problema de que toda metafísica contiene una "ambición desmedida de presencia", una "ilusión de poseer el sentido, de permanecer en el ser", tendría siempre como un oponente interno la descontrucción, "que nos recuerda la ausencia, que nos hace reconocer que no podemos poseer con plenitud el sentido, que no es posible permanecer indefinidamente en el ser". [54]

Metodológicamente, los pasos sería lo siguientes:

> (i) se comienza con una fenomenología, que alcanza la descripción de la esencia (de la que hablan los fenomenólogos); (ii) se pasa a una aporética, que consiste en estudiar lo incomprendido de los fenómenos y, consiguientemente, en poner en claro las aporías naturales; y (iii) se llega a una teoría, que es el tratamiento puro de las aporías destacadas, con base en el mismo resultado presente en los fenómenos. No es una solución que se aporte sin más, sino la tensión a una solución, la tendencia a un resultado.[55]

El punto central de ese desarrollo fenomenológico y metafísico es el segundo. En el momento en que se desarrolla una aporética, esto es, una teoría de los problemas que no tienen solución, que son literalmente caminos cerrados, la filosofía mexicana tiende a la mediación racional y desarrolla una teoría utópica de carácter humanista. Este es el caso de Mariflor Aguilar, de Ambrosio Velasco y, en menor medida, del mismo Beuchot. Por esto es que en un segundo desarrollo él nos puede hablar, siguiendo a Hartmann, de qué puntos encerraría una "nueva *philosophia prima*":

a) "buscar una unidad de contenidos que no sería a manera de sistema que parte de un esquema o de una idea preconcebida y pretende adecuarlo todo a ellos. No; los sistemas —para Hartmann— han muerto. Trátese aquí, siempre y en cualquier forma, de una búsqueda de la unidad, petición del *ser común*. La única unidad es el profundizar estos problemas con visión de sus relaciones.

[54] *Ibid*., p. 106.
[55] *Ibid*., p. 27.

b) Esta unidad no puede indicarse por adelantado.
c) La perspectiva de encontrar una unidad semejante no es, sin embargo, absolutamente tan pequeña. Etcétera".[56]

Desde este punto, Mauricio Beuchot reconstruirá, como él señala, no de forma *a priori*, la misma noción de razón.[57] Se trata de una razón dialógica y dialogal que desarrolla una "tensión dinámica, dialéctica". "Es la escucha del otro". Y semeja a la ontología "que parte del último Heidegger y que se continúa en Gadamer, es la que se ha visto como más propicia para vertebrar y pensar la posmodernidad".[58]

Como se ve, el holismo de tal cuerpo analógico o dialéctico puede recuperar incluso a las formas de pensamiento que parecían absolutamente antagónicas, como la posmodernidad. Hay una nota más que Mauricio Beuchot señala y que puede ser el barreno fundamental de

[56] *Ibid*., pp. 34-35.

[57] Hay una tríada implacable en las hermenéuticas utópicas y críticas como la de Maurico Beuchot. Se trata de la interacción del diálogo, la razón y la reflexión, inmersa en la historia. Así, al seguir a Coreth nos dice que "cada hombre tiene un mundo histórico, condicionado por su tiempo y por su ambiente. Se comunican los hombres entre sí por un horizonte mayor, en el que esos horizontes menores pueden entremezclarse. Hay una comunidad de experiencias y de comprensiones. Si no se mantiene la continuidad humana a través del cambio histórico, ni siquiera sería posible la historia. Es, podríamos decir, la 'naturaleza humana' que permanece a pesar de la situación 'epocal', cambiante y huidiza. En la posibilidad de ese diálogo se da la posibilidad de la metafísica. Pero hay que preguntar al horizonte empírico por su condición de posibilidad, y esto ya está en el horizonte metafísico. (Inclusive se puede hablar del horizonte moral –junto con el metafísico– previo al hermenéutico o que lo funda, pues hay todo un cúmulo de valores que se suponen.) Todo lo condicionado del hombre se efectúa en el ámbito de algo incondicionado, el ser, que, por eso, más que trascender al mundo, lo invade. A pesar de estar en una situación espacio-temporal, el hombre puede vivir en el horizonte abierto, del espacio y del tiempo, a la verdad, y sólo por ello es posible la intelección histórica. Mas la interpretación temática del horizonte del ser sólo es posible por una reflexión trascendental, por la que el ser puede llevarse a la comprensión y al lenguaje. Eso se da por la pregunta trascendental". (M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 80-81.)

[58] *Ibid*., p. 101.

otro tipo de metafísica, específicamente de la que se incuba en Platón, el problema del misterio y del misticismo que debe de contener toda metafísica. Dice Beuchot:

> Para la interpretación del ser en la filosofía contemporánea, se necesita como alternativa una metafísica u ontología que, atendiendo a la lección de Nicolai Hartmann, configure un sistema abierto, pero sin caer en la asistematicidad. Que sea, además, una metafísica que no se cargue en una razón cerrada y unívoca, sino que deje lugar a eso que, junto al problema, podemos poner como el misterio; pero que no renuncie a la razón, esto es, que recupere una razón menos pretenciosa, que se haga acompañar de la intuición.[59]

El tema del misterio, que es sólo uno más de los que encierra el problema de lo inefable, lo secreto, lo que no puede volverse acto racional y comunicativo transparente, es esencial a la formulación metafísica. Mauricio Beuchot tiene este problema tan presente que le dedica una compleja y detallada reflexión, junto con Juan Pegueroles, para enfrentar al filósofo emblemático, respecto a la falibilidad del método y del concepto en la filosofía contemporánea, Gadamer. Nos dice Mauricio Beuchot que "la fenomenología y la hermenéutica nos fuerzan a ir más allá de ellas mismas". Y Pegueroles señala sobre ese límite:

> En primer lugar, la relación (correlación) supone el ser. Primero es el ser que la relación. Lo que no es no puede relacionarse. Hay que afirmar el ser de la conciencia y el ser del mundo, para que su correlación sea posible. En segundo lugar, la hermenéutica de Gadamer es una filosofía de la finitud, de la comprensión finita del hombre. Pero a la vez es una filosofía de la infinitud del ser (de la obra de arte, del texto, etcétera). Este infinito del ser que descubre la hermenéutica, la hermenéutica no puede explicarlo. Límite, por lo tanto, de la hermenéutica. La hermenéutica y la fenomenología conducen mas allá de sí mismas, conducen a la metafísica, saber del principio y del fundamento. Otra metafísica quizá, que concibe de otro modo el principio y el fundamento.

[59] *Ibid.*, p. 129.

> Pero sin este saber primero, no hay ningún saber, ningún saber es saber. En tercer lugar, la hermenéutica, según Gadamer, es filosofía práctica. La metafísica ha llegado a su fin y la hermenéutica toma su lugar. La filosofía primera es ahora hermenéutica. La filosofía práctica se convierte en filosofía primera. Pero esto es imposible. La filosofía práctica depende como de su fundamento de la filosofía teórica, de la metafísica. Topamos otra vez con los límites de la hermenéutica y de la fenomenología.[60]

Es interesante que Pegueroles señale que puede haber, metafísicamente, otra concepción del principio y del fundamento; más aún, se podría decir que hay metafísicas, como la de Gadamer, que no se plantean el problema del principio y del fundamento; justo por esta razón es que la hermenéutica no suple la metafísica. La hermenéutica, como el arte que tematiza la comprensión del mundo, antecede a la metafísica de corte aristotélico.

Mauricio Beuchot comenta el texto de Pegueroles en los siguientes términos:

> De la negación de la verdad como correspondencia del sentido con la referencia que da una verdad sólo como puro sentido. *Pero esto es dejar la verdad como una historia del sentido solamente*. Y a esto se le puede oponer que en la hermenéutica gadameriana lo que debería decirse es que el sentido es un modo de darse la referencia, un modo de darse la verdad, como el fenómeno es un modo de darse la cosa. Hay que rescatar a la hermenéutica del juego vacío del sentido mediante la metafísica aristotélica, que exige la presencia de la referencia y la correspondencia del sentido con ella. Por eso podemos terminar esta reflexión sobre la postura de Gadamer frente a la metafísica diciendo con Juan Pegueroles: "El ser se dice de muchas maneras, decía Aristóteles. La verdad se da de muchas maneras, dice la hermenéutica. ¿Hay tanta diferencia?". Pero eso ya nos hace entrar a la analogía, tanto del ser como de la verdad, porque si el ser es análogo, también lo es la verdad, que es una de sus posibilidades trascendentales, convertible o intercambiable con él, es decir, idéntica analógicamente

[60] Juan Pegueroles, "El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer", *apud* M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 73.

> a él. Y la analogía creemos que dará la salida a estas paradojas. Un modelo analógico de interpretación podrá embonar con un modelo analógico de metafísica, se necesitan el uno al otro.[61]

Como se observa, el problema del fundamento presente en la mayoría de los y las hermeneutas modernos los conduce al problema de la mediación, en este caso de la mediación analógica. Pues bien, la mayoría de las tradiciones contemporáneas de interpretación deben de cuestionarse seriamente los prejuicios de la noción de fundamento como lo hicieran algunas de las escuelas críticas y fenomenológicas de principios del siglo XX. Cuando Beuchot señala, de forma notable, que el problema de Gadamer es que la verdad es sólo la historia del sentido, esto es, que se trata sólo de una teoría de interpretación de lo clásico, nos entrega a un Gadamer muy cercano a Hegel y su lectura de las figuras de la historia. Por el contrario, en Gadamer el sentido se da en la interpretación y padecimiento finito de la tradición, no de forma histórica y progresiva, como en Hegel, pero tampoco de forma referencial, como en Aristóteles. El sentido se da con tal complejidad, como se ejemplifica en la obra platónica o agustiniana, que casi nunca lo percibimos de forma transparente. Nuestros padecimientos, que no alcanzan la comprensión del sentido, son reflexivos o históricos. Acaso sólo algunas veces llegamos a percibir, como lo señaló Cebes en el *Fedón*, la amenaza infinita de la caducidad de la materia, el movimiento de comprensión del mundo que nos entrega un sentido para el que desarrollamos, como en el "Aleph", nuestra capacidad de olvido. Como señala Gadamer:

> Cuando comprendemos un texto nos vemos arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. *En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la*

[61] *Ibid.*, p. 74. Los subrayados son míos.

> *verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde*.[62]

A partir de esta cita se abre la posibilidad de señalar que si bien es necesaria la reivindicación metafísica, debe de discutirse entre, por lo menos, dos paradigmas de la llamada ciencia primera. Uno de ellos debe de delinearse, contra Aristóteles, a partir de las características delineadas por Platón y, en la filosofía contemporánea, por Gadamer. Pero mucho antes de esa revisión teórica, es importante seguir estudiando la crítica a la tradición gadameriana que desarrolla Beuchot.

En el mismo contexto de la disyuntiva entre el sentido y su referente o el sentido que elude y se niega a buscar un referente que construya una metafísica del principio y del fundamento, Beuchot señala que

> Gadamer cancela la posibilidad de la metafísica para la hermenéutica, porque anula la referencia a un mundo y, por ende, la verdad como correspondencia. La verdad es representación en el sentido de manifestación o presencia, no de copia; si tuviera el sentido de copia, habría correspondencia; pero si es presencia, no hay a qué haya de corresponder algo. [...] En efecto, Gadamer no niega todo infinito, sólo niega el infinito separado. Además afirma la identidad como fundamento de lo real y de las diferencias, la verdad como histórica, pero como en la base de la historia misma. Lo que niega es lo ideal como separado de lo real, la identidad como separada de las diferencias, la verdad como separada de la historia, el fundamento como separado de las cosas. Es un saber sin fundamento, porque no le compete establecerlo.[63]

Esta bella interpretación del complejo problema del sentido en la obra de Gadamer, hierra, desde mi punto de vista, al no observar que la hermenéutica no es un saber sin fundamento porque no le competa el mismo; sino porque se da cuenta de que tal *fundamento no existe* y en caso de inventarlo, como lo hacen las tradiciones hegemónicas de la filosofía occidental, desde Aristóteles, sólo encanta, violenta y, en última instancia, destruye el hecho de la comprensión. El problema

[62] H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 585. Las cursivas son mías.
[63] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 72.

del fundamento, en tanto se da, opera como un punto fijo que no requiere interpretación alguna. Así, el movimiento dialéctico en la obra de Beuchot, el principio antropológico de la alteridad o el *a priori* de la causalidad en Ambrosio Velasco, no están colocados en el terreno de la comprensión, sino que son externos a la manifestación e interpretación del fenómeno.

Así la construcción de un *a priori*, sea metafísico, científico o antropológico, no impide que las teorías de la verdad o de la correcta interpretación que se desprenden de toda hermenéutica estén fijadas y neutralizadas de antemano por la opción metodológica. En el caso de Mauricio Beuchot, el problema límite de la verdad se plantea de la siguiente forma:

> La verdad como manifestación o presencia es la verdad como sentido, no como referencia. El infinito se capta en su relación con lo finito, lo ideal con lo real, lo abstracto con lo concreto. La hermenéutica necesita tanto lo infinito como lo finito, pues los ve en su relación. El paradigma se da, pero ejemplificado en su instancia. El criterio hermenéutico de la verdad es semiótico, se basa en la noción de representación. Sin embargo, no abarca toda la riqueza de la semiótica, que tiene tres aspectos: sintaxis, semántica y pragmática. Por lo general sólo se queda en una verdad sintáctica y/o en una pragmática. Siempre se quiere dejar de lado el aspecto semántico o de la correspondencia. Mas no parece ser posible ni legítimo que se deseche esta dimensión. En efecto, al interpretar no basta ver la corrección (sintaxis), ni la validez (pragmática), hay que ver la adecuación (semántica). Porque la hermenéutica examina la correlación.[64]

Sin embargo, esta anotación de Mauricio Beuchot adolece de comprender la hermenéutica como un estudio a tal grado contextuado que no puede plantearse como una teoría separada de la misma forma en que se dan las cosas. Éste es uno de los problemas radicales de la hermenéutica en México, sus formas son privativamente analíticas. No pueden despegarse de un ejercicio pedagógico en el momento

[64] *Idem*.

de hacer filosofía, al contrario de la idea hegeliana de que la filosofía sólo puede empezar, como la vida del búho, cuando ha terminado el día, la hermenéutica toral en México es una especie de utópica que antes de interpretar se plantea, de forma ilustrada, el problema de la transformación de las cosas. Así, en el caso de la verdad o correcta interpretación, se nos indica que debe de haber validez, corrección y adecuación, porque se parte de la verdad como relación entre el sujeto epistémico que recrea el contexto de validez de forma dialógica y que adecua la representación del objeto. Esto es cierto, pero en un plano superficial. La hermenéutica se desinteresa de las ramas metodológicas de la interpretación porque eliminan el problema de la trascendencia de la interpretación y detienen el hecho especulativo de toda hermenéutica.[65] La teoría de la interpretación no funciona bajo el paradigma de la adecuación, sino en torno al hecho de que una vez dada tal adecuación, esto es, cuando la interpretación es parte del sentido común y de la tradición, entonces puede acontecer el verdadero movimiento de interpretación que desdibuja la formalización pragmática, semántica y sintáctica del objeto y lo regresa a su naturaleza ontológica de cosa o texto que interpela al intérprete.

Paradójicamente, tanto en el caso de Mauricio Beuchot, Mariflor Aguilar o Ambrosio Velasco, siempre hay un último apunte, —ya sea la apuesta por la narratología en Velasco, por la prioridad del escucha en Aguilar o por la inmanencia metafísica en el mundo que no se reduce violentamente a referente— que me hace pensar en que más allá de la urgencia de mediación y fundamento, existe la certeza en un hecho premetódico, una intuición del placer y el dolor que está en el acto de interpretación. Las mismas correcciones, retrocesos y, en general, desdoblamientos de sus teorías muestran que antes que su interpretación subjetiva, hay una tradición en el texto y en el mundo que los hace dudar y volver a

[65] Como bien señala Beuchot, la hermenéutica debe de tener la sutileza para que el sentido se muestre más allá de la formalización referencial: "En el acto hermenéutico hay un texto, un autor y un intérprete. El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado (o plasmado en otros materiales, y aun se ha tomado como texto el puramente pensado). Precisamente la sutileza interpretativa o hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia de la intencionalidad del intérprete". (*Ibid.*, p. 26.)

abrir la interpretación de la fascinante teoría de la comprensión. Es el mismo hecho trágico de la interpretación, como señala Beuchot, lo que permite la generación de interpretaciones verdaderas.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

- "Crítica y hermenéutica. La teoría de Mariflor Aguilar" es una versión ampliada y modificada del trabajo intitulado "Alteridad y hermenéutica" publicado en *Polylog*, núm. 6, 2005.

- "Adolfo Sánchez Vázquez. Exilio y literatura", es una versión muy similar a la aparecida en *Argumentos*, núm. 71. México, UAM-I, enero-abril de 2013, pp. 151-166.

- "Esperanzas analógicas. La hermenéutica de Mauricio Beuchot" es una versión modificada del trabajo intitulado "Construcciones hermenéuticas y referencialidad cultural. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias sociales de Mauricio Beuchot", publicado en *Analogía Filosófica*, año XVII, núm. 2. México, 2003, pp. 155-160.

- "Nuevas perspectivas de la hermenéutica en México. Mariflor Aguilar, Ambrosio Velasco y Mauricio Beuchot" es una versión tan sólo ligeramente modificada de la primera versión del trabajo aparecida en *Theoría*. núm. 19. México, FFL, UNAM, 2009, pp. 109-141.

Todos los otros textos son inéditos.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA BELTRAN, José Hiraís, *Fundamentación filosófica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*. México, Universidad Pontificia, 1997.

AGUAYO, Enrique, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*. México, Universidad Iberoamericana, 1996.

AGUILAR RIVERO, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. México, FFL, UNAM / Fontamara, 1998.

AGUILAR RIVERO, Mariflor, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México, FFL, UNAM, 2005.

BEUCHOT, Mauricio, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*. México, FFL, UNAM, 1996.

BEUCHOT, Mauricio, *La hermeneútica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias sociales*. México, Red Utopía A. C. / Jintajáfora, 2002.

BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*. México, FFL, UNAM / Ítaca 1997.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La filosofía de los calibanes*. Tubinga, 1996. Tesis, Universidad de Tubinga, Facultad de Filosofía y Letras.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 2ª ed. México, FCE, 1992.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México, Universidad de Guadalajara, 1986.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Memoria comprometida*. Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, Departamento de Filosofía, 1996.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento*. México, UNAM, 1991.

CORRAL, Rose, comp., *Poesía y exilio: Los poetas del exilio español en México*. México, El Colegio de México, 1994.

COSTA LIMA, Luiz, *Pensando nos trópicos*. Río de Janeiro, Rocco, 1991.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Vuelta de siglo*. México, ERA, 2006.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Ziranda: fragmentos* [en línea]. http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea.html. [Consulta: 20 de septiembre de 2012.]

GADAMER, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica.* 2ª ed. Trad. de Antonio Gómez Ramos. Introd. de Ángel Gabilondo. Madrid, Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Salamanca, Sígueme, 1996.

GANDLER, Stefan, *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.* Pról. de Michael Löwy. México, FFL, UNAM / FCE / UAQ, 2007.

GAOS, José, *Obras completas. V. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea.* Pról. de Elsa Cecilia Frost. México, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1993.

GUILHERME MOTA, Carlos, *Ideología da cultura brasileira (1933-1974): Pontos de partida para uma revisao histórica*. São Pablo, Atica, 1978.

MACINTYRE, Alasdair, *Justicia y racionalidad*. Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994.

MUGUERZA, Javier, "A modo de introducción. Adolfo Sánchez Vázquez: filósofo español en México, filósofo mexicano en España", en Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias.* Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM / Anthropos, 1998, pp. 11-21.

MATESANZ, José Antonio, "De desterrado a transterrado: el exilio en Adolfo Sánchez Vázquez", en Ambrosio Velasco Gómez, coord., *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, FFL, UNAM, 2009.

MIRÓ QUESADA, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México, FCE, 1981.

MONSIVÁIS, Carlos, "¿Cómo se dice OK en inglés? (de la americanización como arcaísmo y novedad)", en Bolívar Echeverría y Roberto Castro, comp., *La americanización de la modernidad*. México, UNAM / ERA, 2008, pp. 97-120.

NICOL, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica*. Pról. de Alberto Constante y Ricardo Horneffer. México, FCE, 1998.

POPPER, Karl R., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona, Paidós, 1979.

PORTILLA, Jorge, *Fenomenología del relajo*. México, FCE, 1984.

ROCES, Wenceslao, "El krausismo en España", en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, ed., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985, pp. 397-412.

ROIG, Arturo Andrés, "El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas", en Leopoldo Zea, ed., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*. México, IPGH, 1986.

ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981.

SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México, Siglo XXI, 1991.

SANABRIA, José Ruben, ed., *Diálogos con Mauricio Beuchot*. México, Universidad Iberoamericana, 1998.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, "A Xirau: hacer real una sociedad ideal", en Gabriel Vargas Lozano, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, ética, estética y política)*. México, FFL, UNAM, 1995.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. Pról. de Ramón Xirau. México, FCE, 2003.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*. México, Grijalbo, 1997.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Incursiones literarias*. México, FFL, DGPFE, UNAM, 2009.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*. Barcelona, Anthropos / FFL, UNAM, 1998.

SCHUTTE, Ofelia, *Cultural identity and social liberation in Latin America thought*. Albany, State University of New York, 1993, 313 pp.

Velasco Gómez, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México, unam, 2000, 177 pp.
Xirau, Ramón, "¿Es el capitalismo hostil al arte?" en Gabriel Vargas Lozano, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. (Filosofía, ética, estética y política)*. México, ffl, unam, 1995, pp. 355-357.
Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel, 1976.
Zea, Leopoldo, ed., *El pensamiento latinoamericano en el siglo xix*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986.

ÍNDICE

Hermenéutica del relajo y otros escritos sobre filosofía mexicana contemporánea, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó se terminó de imprimir el 14 de julio de 2013, en Formación Gráfica, S. A. de C. V., Matamoros 112, col. Raúl Romero, 57630, Cd. Nezahualcóyotl, Edo. de México. Se tiraron 300 ejemplares en papel bond ahuesado de 75 gramos. La composición, en tipos Times New Roman, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos, la realizó Alejandra Torales M. El diseño de cubierta estuvo a cargo de Víctor Juárez Balvanera. Cuidaron la edición Juan Carlos H. Vera y Araceli Puanta Parra.

COLECCIÓN

SEMINARIOS

